3 1761 09704051 3

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

ALTTESTAMENTLICHE THEOLOGIE

BEARBEITET

VON

DR. RUDOLF SMEND
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

FREIURG I. B. UND LEIPZIG 1893
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Bibl. Lit.
Gen.

LEHRBUCH

DER

ALTTESTAMENTLICHEN

RELIGIONSGESCHICHTE

VON

DR. RUDOLF SMEND
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

39349
15/1 D/97.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1893
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

DER

HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

IN GIESSEN

EHRERBIETIG

GEWIDMET.

Vorrede.

Die Ausarbeitung eines Lehrbuchs der alttestamentlichen Religionsgeschichte habe ich s. Z. übernommen, weil ich damit einem Bedürfniss zu entsprechen glaubte. Durch die von W. Vatke eingeleitete kritische Bewegung ist das geschichtliche Verständniss der Alttestamentlichen Religion neu erschlossen, zugleich aber ist damit auch die Forderung einer möglichst individualisirenden Darstellung ihrer Geschichte gestellt. Diese Forderung muss um so mehr erhoben werden, je grösser die Bedeutung des Alten Testaments für das theologische Studium erscheint. Trotz aller Schwierigkeiten, die Sprache, Text und Entstehungsart der alttestamentlichen Literatur dem Anfänger bieten, kann diese Bedeutung kaum hoch genug angeschlagen werden. Denn der religiösen Verbildung begegnet das Alte Testament mit ebenso einfachen wie grossen Anschauungen und Empfindungen und als Vorgeschichte des Christenthums stellt die alttestamentliche Religionsgeschichte ebenso sehr die Einheitlichkeit des geschichtlichen Werdens wie die Verschiedenheit und die Lebenswahrheit seiner einzelnen Phasen vor Augen.

Meine Absicht ging vor allem dahin, den Unterschied der vorprophetischen und nachprophetischen Religion von der prophetischen aufzuzeigen. Wie viel ich dabei anderen, namentlich Wellhausen, verdanke, wird man überall sehen, auch da, wo ich meine Vorgänger nicht genannt habe. Inzwischen habe ich meine Auffassung des Judenthums, seit ich diese Arbeit unternahm, nicht unwesentlich korrigiren müssen. Es scheint mir, dass zwischen dem früheren und dem späteren Judenthum, d. h. dem vormakkabäischen und dem nachmakkabäischen, schärfer unterschieden werden muss, als das gewöhnlich geschieht. Soweit die Vorgeschichte des Christenthums, (abgesehen von dem, was das Neue Testament selbst darüber lehrt), für uns geschichtlich erkennbar ist, liegt seine positive Vorbereitung in der vormakkabäischen Zeit, wogegen die nachmakkabäische hierfür wesentlich nur negative

Bedeutung hat. Das letztere wird ziemlich allgemein anerkannt, aber dabei wird, wie ich glaube, das vormakkabäische Judenthum erheblich unterschätzt. Es entspricht durchaus nicht dem, was man gewöhnlich unter jüdischer Gesetzesreligion versteht. Die Psalmen beweisen, dass der prophetische Glaube, freilich in der von Deutero-Jesaja angebahnten Umbildung, im älteren Judenthum lebendig war. In allem Glück und Unglück, das ihm widerfuhr, erfuhr es die Gnade und Grösse, wie den Ernst seines Gottes. Schon damit war hier ein starkes Gegenwicht gegen das Gesetz gegeben. Sodann ist aber aus dem Buche Hiob, den Proverbien und noch aus Jesus Sirach evident, dass das Gesetz für das ältere Judenthum wesentlich die Moral bedeutete. Der gesetzliche Cultus und die gesetzliche Observanz waren freilich von höchster Wichtigkeit für die Entstehung der nachexilischen Gemeinde und für ihre äussere Organisation in der Hierokratie. Aber der gesetzliche Cultus und die gesetzliche Observanz tendiren ihrem Ursprung nach auf die Moral und deshalb konnten sie im älteren Judenthum auch wieder zu äusseren Formen herabsinken, die der Moral nicht im Wege standen. Dagegen empfand das nachmakkabäische Judenthum die Nothwendigkeit seiner Absonderung vom Hellenismus dahin, dass es sich im gesetzlichen Formalismus vergrub, und die Enttäuschung, in die die makkabäische Bewegung auslief, machte der Zuversicht ein Ende, mit der die ältere jüdische Gemeinde in ihren geschichtlichen Erlebnissen die Wahrheit ihrer Religion anzuschauen vermochte. Da erst ist die Gesetzesreligion der Pharisäer und Schriftgelehrten entstanden, zu der das Evangelium in Gegensatz trat. Aber auch die älteren Schriftgelehrten waren Männer anderer Art. Hierin finde ich aber auch das Recht dafür, die nachmakkabäische Zeit und Literatur von der alttestamentlichen Religionsgeschichte auszuschliessen. Uebrigens habe ich meine Aufgabe in erster Linie in der Analyse der wichtigsten Denkmale der alttestamentlichen Religionsgeschichte gesehen, um die Prüfung der hier versuchten Synthese möglichst zu erleichtern. Ich habe es deshalb auch nicht gescheut, viel zu citiren.

Wo dieselben hebräischen Wörter mehrmals nach einander angeführt sind, habe ich sie nur das erste Mal mit Vocalzeichen versehen, schon um das Auge der Studirenden, für die das Buch zunächst bestimmt ist, an unvocalisirte Wörter zu gewöhnen.

Göttingen, 15. März 1893.

Rudolf Smend.

Inhalt.

Seite

Vorbemerkungen. Entstehung und Literatur der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 1—6. Verhältniss zur neutestamentlichen Theologie. Unzulänglichkeit der systematischen Darstellung der alttestamentlichen Religion, S. 6—8. Bedeutung der Frage nach dem Alter des Gesetzes. Die drei Perioden der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 8—11 . . . . . 1— 11

Erster Theil.

Die Religion Israels . . . . . 12—151

I. Ihr Ursprung und ihr Zusammenhang mit der Geschichte Israels . . 12— 61

§ 1. Die Entstehung der israelitischen Religion. Die nationale Religion Israels älter als die Einwanderung in Kanaan. Das Debora-Lied. Die Ueberlieferung über die Zeit Moses und die wirkliche Bedeutung Moses, S. 12—17. Die semitische Urreligion. Die ursprüngliche Natur Jahves. Die altarabische Stammesreligion, ihr Cultus und ihre Tendenz zur Monolatrie, S. 18—27. Auflösung der Stammesreligion und Entstehung nationaler Religion. Bedeutung des Sinai, Auszug aus Aegypten und Eroberung des Ostjordanlandes, S. 27—32. Jahve, ein Kriegsgott und ein Gott des Rechts, S. 33—36. Cultus und Sitte des ältesten Israel. Die Beschneidung. Heilige Steine, Bäume und Brunnen. Alter der Gottesbilder in Israel, S. 37 bis 42. Die Lade Jahves und der Mal'ak Jahve, 42—46. Mangel an Urkunden aus der Zeit Moses. Der Zorn Jahves, S. 47—48. . . . . 12— 48

§ 2. Die wichtigsten Epochen der israelitischen Geschichte nach ihrer Bedeutung für die Religion. Die Eroberung Kanaans und die Vereinzelung der Stämme. Annahme kanaanitischer Cultur und Cultusform, S. 48—53. Die Kämpfe der Richterzeit und die Entstehung des Königthums, S. 54—56. Die Zeit Davids und Salomos, Davids Persönlichkeit, S. 56—59. Die Reiche Israel und Juda, S. 59—61. 49— 61

II. Die Vertreter Jahves in Israel . . . . . 61— 94

§ 3. Helden und Könige. Religiöser Charakter des Heldenthums, sein Verhältniss zum Königthum. Angebliche und thatsächliche Opposition gegen das Königthum, S. 61—67. Der Gesalbte Jahves und seine Bedeutung für Glauben, Sitte und Cultus, S. 68—70 . . . . . 61— 70

Seite

§ 4. Die Priester. Der geschichtliche Stamm Levi. Seltenheit der Priester im ältesten Israel, S. 70–72. Entstehung der Priestergeschlechter. Der Priestertitel Levi, S. 72–75. Inhalt der priesterlichen Thora, S. 75–79 . . . . . 70— 79

§ 5. Die älteren Propheten. Ro'e und Nabi. S. 79–82. Vision und Audition. Natur der prophetischen Offenbarung, S. 82–86. Das Wort Jahves und seine Wirkung. Das weissagende Handeln. Das Wunder, S. 87–89. Befragung der Propheten und ihre Fürbitte. Ihr Ansehen, S. 89, 90. Die Bedeutung der Prophetie für die Geschichte Israels. Debora, Samuel, Nathan und die Propheten des Nordreichs, S. 90–92. Ursprüngliche Identität von Priesterthum und Seherthum, S. 93, 94 79— 94

III. Jahve, der Gott Israels . . . . . 94—122

§ 6. Jahve, der Freund und Vater Israels. Unmittelbares Walten Jahves als des Spenders der Ernte, S. 94. Jahve, der sieggebende Gott, S. 95. Die Darstellung seines vorausschauenden Waltens in der Erzvätersage. Ihr profaner Ursprung und ihre religiöse Ausbildung. Die Segen Isaaks, Jakobs, Bileams und Moses, S. 95–98. Die Frömmigkeit der Erzväter als Typus der israelitischen Frömmigkeit, S. 98, 99 . . . . 94— 99

§ 7. Jahves Richten. Grenzen, innerhalb deren eine göttliche Vergeltung geglaubt wurde. Zorn und Gnade gegen Israel, S. 99. Verhalten Jahves gegenüber den Einzelnen, S. 100–102. Wesen der göttlichen Vergeltung. Innere Beziehung von Unrecht und Unheil, S. 103, 104. Jahve als Richter über den Streit der Völker und der Einzelnen. Die Vergeltung des Guten, S. 104, 105. Das göttliche Richten als Intercession, S. 105, 106. Das göttliche Richten als Quelle der Erkenntniss des göttlichen Willens. Unsicherheit über den göttlichen Willen. Das Gericht und der Zorn Jahves. Die Gotteserkenntniss, S. 106–108. Die Verantwortlichkeit der Gesammtheit für den Einzelnen und der Kinder für den Vater, S. 108, 109. Unregelmässigkeit des göttlichen Richtens. Der Fluch und das Warten auf die göttliche Rache. Fehlen eines beständigen Schuldgefühls, S. 109 99—109

§ 8. Jahves lebendiges Walten. Anschauung des göttlichen Waltens in allen ausserordentlichen Ereignissen und Erscheinungen. Jahves Macht über die Natur. Sein Walten und Weisen in den Erlebnissen des Einzelnen, S. 110, 111. Beschränkung seines Waltens auf Israel, S. 111. Duldung fremder Götter, des Todtencultus, der Wahrsagerei und Zauberei, S. 112, 113. Der Glaube an die Macht von Segen und Fluch, S. 114. Vermenschlichung Jahves, S. 115. Auffassung des Verhältnisses der israelitischen Religion zu anderen Religionen. Fehlen der Bundesidee der Späteren, S. 115–119. Untergeordnete Bedeutung der biblischen Urgeschichte für die Beurtheilung der Religion Israels, S. 119–122 . . . . . 109—122

Seite

IV. Cultus und Moral . . . . . 122—151

§ 9. Der Cultus. Gegenseitiges Verhältniss von Religion und Cultus, S. 122, 123. Der Cultus als Dienst Jahves, als Speisung der Gottheit und Verbündung der Menschen mit ihr und unter einander, S. 123—125. Freude der Grundzug des Cultus, S. 125. Die Vorbereitung auf ihn, S. 126. Die Enthaltung vom Blutgenuss. Fehlen besonderer Sühnopfer. Das Passah, S. 127, 128. Das Menschenopfer und die allgemeine Natur des israelitischen Opferdienstes, S. 128, 129. Die Einfachheit des älteren Cultus, seine allmählige Verfeinerung und das Eindringen des Luxus, S. 130, 131. Kampf zwischen Jahve und Baal auf cultischem Gebiet. Verhältniss des Cultus zu Krieg und Ackerbau, S. 132, 133. Uebernahme der kanaanitischen Cultusstätten. Die Localgottheiten, S. 133, 134. Eindringen der Unzucht in den Jahvecultus, S. 135. Heiligkeit der Cultusordnung, S. 135, 136. Die Vielheit der Heiligthümer im Sinne des Jahveglaubens, S. 136, 137. Geschichtlicher Sinn des Cultus. Zurückführung der kanaanitischen Heiligthümer auf die Erzväter, S. 137—139. Herkunft und israelitische Auffassung des Sabbaths, S. 139, 140 . . . . . 122—140

§ 10. Die Moral. Der Wille Jahves als Recht und Sitte. Die Moral als frei gewachsene Blüthe der Religion, S. 140, 141. Die Quellen für die Moral Israels, S. 141, 142. Nationaler Character der Moral. Aufopferung und Wohlthätigkeit. Unterwerfung unter das menschliche Gericht. Zurücktreten der Blutrache. Strenge und Unparteilichkeit des Gerichts, S. 142, 143. Die häusliche Moral unter dem Einfluss der Jahvereligion. Eherecht und Ehesitte, S. 143—145. Eltern, Kinder und Brüder, S. 145, 146. Verwandtschaftspflicht, S. 146, 147. Internationale Moral. Gastlichkeit. Schutzbürger und Fremde, S. 147, 148. Anfängliche Rechtlosigkeit des Kriegsfeindes. Lug und Trug Israels gegenüber fremden Völkern, Nationalhass. Menschliche Haltung der Späteren gegenüber fremden Völkern, S. 148—150. Der israelitische Nationalcharacter, S. 150, 151 140—151

Zweiter Theil.

Die Religion der Propheten . . . . . 152—262

§ 11. Elia. Reaction gegen die kanaanitische Cultur und Religion zur Zeit des Hauses Omris. Nasiräer und Rekabiter, S. 152—154. Elia und Micha ben Jimla im Kampfe mit Ahab, S. 154—158. Elisa und die Eiferer für Jahve, S. 158, 159 . . . . . 152—159

§ 12. Amos. Durch die Weissagung vom Untergange Israels begründen die Propheten einen neuen Jahveglauben, S. 159, 160. Unerklärlichkeit der Weissagung des Amos, S. 161—164. Jahve zerstört Israel als der Gott der Gerechtigkeit, der er eben in der Weissagung vom Untergange Israels wird. Scheidung von Gott und Volk, S. 165—167. Verwerfung des Opferdienstes, S. 167—168.

Seite

Grundzüge der von Amos begründeten prophetischen Religion. Sie beruht überall auf der Weissagung und zwar zunächst auf der des Unheils, S. 169, 170. Verhältniss von Drohung und Anklage, S. 170. Schranken der prophetischen Voraussicht. Primäre und secundäre Momente der Weissagung. Die Ideen des Weltgerichts und der zukünftigen Welt, S. 171, 172. Weissagung und Wahrsagung. Antedatirung der Weissagung. Verlegenheitserklärung für das Ausbleiben der Erfüllung, S. 172–175. — Absoluter Character der göttlichen Forderung. Ihr Inhalt, ihre Ewigkeit und Allbekanntheit. Die Sünde die That des freien Willens, S. 175–177. Auseinandersetzung zwischen Gott und Volk. Jahves moralische Persönlichkeit. Wesen seiner Offenbarung, S. 177–178. Kampf zwischen der Prophetie und dem Volke, S. 179. Aufhören des Wunders und der Fürbitte. Selbstgewissheit der Propheten, S. 180. Subjectivität des prophetischen Urtheils über Israel, S. 181. Practischer Character des prophetischen Monotheismus, seine unbewusste Tendenz auf Individualismus und Weltreligion, S. 181–183. Relative Bedeutung der prophetischen Zukunftshoffnungen, S. 183, 184. Der Gottesname Jahve Zebaoth, S. 185–188 159–188

§ 13. Hosea. Die Ehe Hoseas als der Ursprung seiner Prophetie und seiner Auffassung der Religion, S. 188–190. Der Jahve des Volkes ist Baal, S. 191. Die Gotteserkenntniss, S. 192. Die Sünden Israels. Verwerfung der Bündnisse mit den Heiden, der Kriegsrüstung, des Königthums, der Gottesbilder, S. 192—195. Unverbesserlichkeit des Volkes. Alter seiner Sünde, S. 195, 196. Eigenart der Jahvereligion, S. 197. Wesen der Ehe zwischen Jahve und Israel, S. 197, 198. Treue und Liebe Israels gegen Jahve, S. 199, 200. Die Liebe Jahves als sittliche Macht, S. 200–202. Sinn der Zukunftshoffnung Hoseas, S. 202, 203 188–203

§ 14. Jesaja. Dreifache Bedeutung Jesajas, S. 203, 204. Jahve als der König der Welt, S. 205, 206. Jahve, der Heilige, S. 206. Die Sünde Empörung gegen ihn, S. 206, 207. Wesen des göttlichen Gerichts, S. 207, 208. Gewissheit einer Zukunft der Religion, S. 209, 210. — Juda der hauptsächlichste Gegenstand der Drohung wie der Verheissung Jesajas. Weissagung der Rettung Judas im Jahre 734. Begegnung mit Ahas. Der Glaube und sein Wesen, S. 210–214. Neue Bedrohung Judas, S. 214. Immanuel und die Jünger Jahves, S. 214–217. — Jesajas Haltung während der Friedenszeit. Rückfall in die nationale Hoffnung, S. 217–219. Assurs Empörung gegen Jahve, S. 220, 221. Der Messias als Hersteller des Rechts in Juda, S. 221, 222. — Hiskias Aufstand gegen Assur. Aeusserste Verschärfung des Gegensatzes zwischen Prophet und Volk. Im furchtbarsten Gericht schafft Jahve ein neues Volk. Wunderbarer Character dieser Neuschöpfung. — Micha, S. 223—227 203–227

Seite

§ 15. Jeremia. Verquickung der prophetischen Religion mit den nationalen Hoffnungen. Die Reformationen Hiskias und Josias. Juda besser als Israel. Nahum. Habakuk. Das Lied Moses, S. 227–231. Zephanja, S. 231–233. – Jeremias älteste Weissagung. Die Skythen. Seine Auffassung der Religion zunächst der Hoseas verwandt, S. 234. Beurtheilung der Bekehrung des Volkes zu Josias Zeit, S. 234, 235. Aeussere Handlung und innere Gesinnung. Der allwissende Richter. Unmöglichkeit der Bekehrung, S. 235, 236. Sinn des Verdammungsurtheils, S. 237, 238. Das Volk nach wie vor Träger der Religion. Jer 30 31, S. 238, 239. Gewissheit einer Zukunft der Religion. Art und Grund dieser Zuversicht, S. 240–244. – Ursprung des Berufsbewusstseins der Propheten. Amos und Hosea, S. 244–247. Jesaja, S. 247, 248. Jeremias Seelenleiden. Mitgefühl mit dem Volke. Fürbitte. Die Drohung als das Urtheil seiner sittlichen Ueberzeugung. Selbstbewusstsein Jeremias. Sein Gegensatz gegen die falsche Prophetie. Seine Besonnenheit, S. 248–252. Jeremias Verfeindung mit dem Volke. Verfolgung und Todesgefahr. Sein Rechten mit Jahve. Untreue und Treue des Propheten. Wollen und Müssen im Dienste der Wahrheit. Gewissheit der Rettung. Seine Zukunftshoffnung für Israel als die Frucht seiner persönlichen Gemeinschaft mit Jahve, S. 252–255. Jeremia als Anfänger des wahren Gebets, S. 255, 256. — Der Märtyrer von Jes 53. Sein Tod die Quelle des Glaubens an ein wahres Israel, das mit ihm nicht untergegangen sein kann. Das unschuldige Leiden die Versöhnung der Sünder, die sich bekehren. Der Sieg der Wahrheit in Israel und der ganzen Welt, S. 256–262 227–262

Dritter Theil.

Die Religion des älteren Judenthums 263–536

I. Die Entstehung des Gesetzes 263–348

§ 16. Die Reformation Josias. Der Untergang Israels und seine Beurtheilung von Seiten der Juden. Juda der Erbe Israels, S. 263–265. Durch die prophetische Partei wird der Kampf zwischen Prophetie und Volk practisch und zwar auf cultischem Gebiet, S. 266–268. Abschaffung der Jahvebilder durch Hiskia, S. 268, 269. Der Götzendienst Manasses und der prophetische Monotheismus, S. 269–273. Der Dekalog von Ex 34, S. 273–275. Das Bundesbuch von Ex 21–23, S. 275–277. Der Dekalog von Ex 20, S. 278, 279. Die Centralisation des Cultus durch Josia als die cultische Organisation des dem Einen Gotte dienenden Volkes, S. 279, 280. Der Tempel von Jerusalem vor und nach Josia. Jahves Name, S. 280–282. Masseben und Ascheren, Wahrsagung und Zauberei, S. 282, 283. Einschneidender Character der Reformation Josias. Sinn des Cultus nach dem

Seite

Deuteronomium. S. 283, 284. Der Anfang des Kanons heiliger Schrift, S. 284, 285. Die Religion der Liebe zu Gott und das Gesetz, S. 285, 286. Gewaltsame Ausrottung des Götzendienstes, S. 286, 287. Moral und Humanität das Wesen der Religion. Strenge des Gesetzes, S. 287, 288. Thatsächliches Ueberwiegen von Cultus und Observanz, S 288, 299. Gesetzliche und prophetische Autorität, S. 289–291. Positive Bedeutung der Reformation Josias, S. 291. — Die supranaturale Offenbarung und die Erwählung Israels, S. 292–294. Die Idee des Bundes zwischen Gott und Volk. Allgemeine Bedeutung des Wortes Berith, S. 294, 295. Aeltere Vorstellung vom Bunde zwischen Jahve und Israel im Vergleich mit der der Deuteronomisten, S. 295–299. Die Doppelseitigkeit der Bundesidee bei den Propheten, S. 299, 300. Jüdische Umbildung der Idee, S. 300, 301. Die Bundesidee im Priestercodex, S. 301, 302 263–302

§ 17. Ezechiel und der Priestercodex des Pentateuch. Rückfall des Volkes bei Josias Tode. Die Zerstörung Jerusalems als der Sieg der prophetischen Partei, S. 302–304. Die Schuld der Vergangenheit. Die Sünde im Sinne des Judenthums, S. 304–307. Die von den Propheten erhoffte und die wirkliche Bekehrung der Exulanten. Ezechiel und seine Leidensgefährten, S. 307–309. Die Individualisirung der Gesetzesreligion. Die individuelle Vergeltung und die Freiheit des Willens zur Bekehrung, S. 309–313. – Katechismus Ezechiels im Unterschiede von seiner Tempelordnung, S. 313–315. Die Bedeutung des heiligen Ortes für die Zukunft der Religion, S. 315–317. Cultischer Character der Neugründung Israels. Allgemeiner Sinn des gesetzlichen Cultus. Scheidung von Heilig und Gemein. Heiliges Exercitium, S. 317–319. – Der Cultus als Sühnmittel. Das Sündopfer und der Versöhnungstag, S. 319–324. Der Cultus als der Verkehr mit Gott bei den Juden. Fröhlicher Character des Gottesdienstes, S. 324, 325. – Ursprung der ceremonialen Sitte und ihre Verwerthung für den Monotheismus, S. 325–328. Innere Tendenz der ceremonialen Observanz. Sabbath und Beschneidung im jüdischen Sinne. Die Zeichen der Religion, S. 328–333. – Die Heiligkeit Gottes und seines Volkes, S. 333–338. – Vorbedingungen für die Gründung der jüdischen Gemeinde im babylonischen Exil, S. 338. Exclusivität der neuen Gemeinde in Judäa, S. 338–340. Der Priesterstaat, S. 340–344. Der Tempelbau, Begeisterung und Verzweiflung. Die Schriftgelehrten und die Laien. Ezra und Nehemia, S. 344–347. Die Diaspora, S. 347, 348 302–348

II. Der Glaube der jüdischen Gemeinde 348–473

1. Seine Begründung 348–375

§ 18. Der Anonymus von Jes 40ff. Der Gott Ezechiels und des Gesetzes. Veräusserlichung der Religion, S. 348–350. Ihre

Seite

Verinnerlichung und Vergeistigung. Das jüdische Gebet, S. 350f. Stimmung der babylonischen Exulanten. Auftreten des Cyrus, S. 352f. Prophetische Begeisterung. Ende der Prophetie, S. 353–356. Die Theologie Deutero-Jesajas. Jahve der Schöpfer und Herr der Natur, S. 356—358. Jahve der Gott der Weissagung, S. 358–359. Jahve der einige und ewige Gott, S. 359f. Die Ehre Jahves, S. 360–362. Zorn, Gnade und Liebe. Erwählung, S. 362f. Die heilige Stadt, S. 363. Die Gerechtigkeit Jahves macht dem Unrecht ein Ende, S. 363–365. Das Heil der Welt, S. 365. Israels weltumfassender Beruf, S. 366f. Israels Sünde, S. 367f. Der Gottesknecht und sein endlicher Triumph, S. 368f. Die göttliche Gerechtigkeit und Vergeltung in Anwendung auf Israel, S. 369f. Der Gottesknecht und Zion, S. 370. Das Wesen der Religion und die Bekehrung, S. 371f. Das Heil Israels. Die Weltgeschichte der Kampf um die Wahrheit der Religion, S. 373–375 . . 348–375

II 2. Die weitere Ausbildung des jüdischen Glaubens in der nachexilischen Gemeinde 375–473

§ 19. Gottes Sieg über die Welt. Das Judenthum als Religion der Hoffnung. Lebendigkeit und Vielgestaltigkeit der Zukunftshoffnung. Hoffnung und Erfahrung. Nachwirkung Deutero-Jesajas, S. 375–377. — Gott und die Heiden. Selbstherrlichkeit der Heiden. Die Oberherren der Juden und ihre Nachbarn. Die Gottlosigkeit der Heiden, S. 377f. Die gottfeindliche Welt, S. 379f. Die scheinbare Ohnmacht Jahves und seine thatsächliche Allmacht, S. 380f. Erfahrung seiner Allmacht in den Schicksalen der Heiden und der Juden, S. 381–383. Geistlicher und weltlicher Sinn des Sieges Gottes, S. 383–387. — Gott und die Gottlosen. Die Parteien der Frommen und der Gottlosen, S. 387f. Religion und Politik, S. 388f. Recht und Unrecht, Armuth und Reichthum, S. 389f. Die Frömmigkeit Sache der Minorität, S. 391. Allgemeine Natur der Gottlosigkeit. Das Glück der Gottlosen und der Glaube, S. 391–393 375–393

§ 20. Die Rechtfertigung der Gemeinde gegenüber der Welt. Das Unrecht der Heiden. Empfindlichkeit der Juden, S. 393f. Das ungerechte Regiment der Heidengötter, S. 394–396. Gott der Rächer des Unrechts der Heiden, S. 396f. Das Unrecht der Gottlosen gegenüber den Frommen und seine Bestrafung, S. 397f. Das Recht der Gemeinde gegenüber der Welt und ihre Schuld gegenüber Gott, S. 398f. Gott als Richter über die Sünde der Welt, S. 399f. Die Gottlosigkeit der Welt gegenüber der Sünde und der Frömmigkeit der Gemeinde. Die Gerechtigkeit der Gemeinde vor Gott und ihre Rechtfertigung vor Gott in ihrem Siege über die Welt, S. 400–404. Der Principienkampf zwischen Gottlosigkeit und

Seite

Frömmigkeit. Schmach und Ehre der Gemeinde, S. 404f. Die Glaubensnoth der Juden vor allem Feindesnoth, S. 405f. — Verbitterung der Juden gegenüber der Welt, S. 406. Das Buch Esther, S. 406f. Das Buch Jona, S. 408. Das Buch Ruth, S. 409. — Die Gerechtigkeit Gottes und der Menschen. Der profane Gebrauch der Derivate von צדק, S. 410—412. Der Sprachgebrauch Deutero-Jesajas, S. 412f. Gott als Richter der Sünde und die Gerechtigkeit vor Gott, S. 414—420. Doppelter Sinn der Rechtfertigung, S. 420f. Gottes Gerechtigkeit als sein Wohlverhalten gegen Israel, S. 421—423 . . . 393—423

§ 21. Die Sünde der Gemeinde und ihre Vergebung. Relative und absolute Gerechtigkeit vor Gott. Der Vergeltungsglaube, S. 423—425. Das Schuldgefühl der Gemeinde. Die Sünde der Vergangenheit und der Gegenwart. Das Schuldgefühl kein habituelles, S. 426f. Die göttliche Anklage, das Sündenbekenntniss und die Vergebung, S. 428f. Strafe und Züchtigung, S. 429f. Die Sünde als Macht und der Satan, S. 430—433. Schwanken der Gemeinde zwischen dem Bewusstsein der Schuld und der Rechtfertigung, S. 433 . . 423—433

§ 22. Zorn und Gnade. Zorn und Sünde, S. 433f. Zorn als Affect und als Gleichgültigkeit und Unthätigkeit, S. 434f. Furchtbarkeit des Zornes. Die Vereinsamung der Juden in der Welt. Der Zorn und das natürliche Elend der Menschen, S. 435f. Wunderbarer Character der Gnade und ihre Erfahrung, S. 437. Die weltumfassende Gnade Gottes als Bürgschaft der Gnade für Israel, S. 438. Der Tempel und Israels Wohnen im heiligen Lande, S. 438—440. Die Offenbarung des göttlichen Willens, S. 440f. Die prophetische Verheissung und die Apokalyptik, S. 441—443. Furcht und Vertrauen als religiöse Stimmung, S. 443—445 . . . . . 433—445

§ 23. Das Wesen der Frömmigkeit. Furcht und Vertrauen als göttliche Forderung, S. 445f. Die Demuth, S. 446f. Der Gehorsam gegen Gottes Willen, S. 448. Der Gottesdienst als Gebet und Opferdienst, S. 448f. Das häusliche Gebet und die religiöse Gemeinschaft, S. 449f. Die Treue gegen Gott, S. 450. Negativer Character der Frömmigkeit und ihre schliessliche Veräusserlichung. Die Religion als Parteisache. Die Lebendigkeit der Religion in der Ausdeutung der geschichtlichen Erlebnisse. Schliessliche Unmöglichkeit dieser Ausdeutung, S. 450—453. Der Versuch des Glaubens, sich auf seine innere Gewissheit zu stellen, S. 453f. 445—454

§ 24. Der überweltliche Gott. Die Schöpfung der Welt und die Geschichte, S. 454—459. Der Geist Gottes, S. 459—464. Das Wort Gottes, S. 464. Die Wunder der Geschichte, S. 464f. Die Wunder der Natur, S. 465. Die himmlische Welt. Die Visionen Jesajas, Ezechiels und Zacharias, S. 466—469. Die Heidengötter in Unterordnung unter Gott. Bnê ha-Elôhîm und Mal'âkîm, S. 469—471. Der weltferne Gott, S. 471—473 454—473

Seite

III. Der jüdische Individualismus 473–536

§ 25. Das Buch Hiob. Jahve und der Einzelne im alten Israel, S. 473f. Aufkommen des religiösen Individualismus beim Untergange Israels, S. 474. Bedeutung des Einzelnen in der jüdischen Gemeinde, S. 475f. Die persönliche Frömmigkeit als Gegensatz der Gottlosigkeit. Gottvertrauen und Gottesfurcht des Einzelnen, S. 477–479. Sein Eintreten für die Sache des Glaubens, S. 479. Moralischer Character der individuellen Frömmigkeit, S. 480f. Die Moral des älteren Judenthums, S. 481–484. Die Gerechtigkeit des Einzelnen vor Gott und seine Rechtfertigung, S. 484f. Die Frömmigkeit als Mittel zum Zweck und als Selbstzweck, S. 485f. Die Unentbehrlichkeit des göttlichen Urtheils für den Einzelnen und die Zuversichtlichkeit, mit der es erwartet wurde, S. 486f. Der Widerspruch von Glaube und Erfahrung, S. 487f. Einschränkungen des Vergeltungsglaubens, S. 488. Rückfall in den Glauben an Erbschuld und Erbverdienst. Vertröstung auf die messianische Zukunft, S. 489. Inneres Glück der Frömmigkeit, S. 490. Das definitive Schicksal und der Tod im Unglück, S. 491. Beurtheilung desselben von Seiten der Frommen, S. 492. Hoffnung und Verzweiflung des Leidenden, S. 493. Einzigartiger Ernst der individuellen Frömmigkeit, S. 494. Hiob und seine Freunde. Bedeutung der religiösen Gemeinschaft für die Rechtfertigung, S. 495. Hiobs Seelenkampf. Seine Absage an Gott. Sein Verlangen ihm gegenüberzutreten. Versuch seine Unschuld der Anklage des Leidens gegenüber festzuhalten. Rückfall in die Verzweiflung, S. 495–497. Doppelseitigkeit des guten Gewissens. Der gnädige und gerechte Gott gegenüber dem zornigen und ungerechten. Auferstehung und Rechtfertigung nach dem Tode. Die Hoffnung ihrer Erfahrung, S. 497–499. Das gute Gewissen zu Gott und die beiden Götter Hiobs, S. 499–501. Bedeutung der Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tode im Zusammenhang des Buches. Hiobs Haltung in c. 21ff., S. 501f. Die Erscheinung Gottes. Menschliche Hoffnung und göttliche Gewissheit des Glaubens. Kühnheit des Dichters, S. 502–504.

Stimmung des älteren Judenthums dem Tode gegenüber. Furchtbarkeit des Todes und Grauen vor ihm, S. 504f. Auferstehungsglaube des Buches Daniel, S. 505f. Verschiedenheit der Forderung des individuellen Gewissens von der Heilshoffnung der Gemeinde. Resignation der älteren Frömmigkeit, S. 506f. Postexistenz der Stammväter und Wiederkehr des Elia, S. 507f. 473–508

§ 26. Die Weisheit. Allgemeine Natur der Weisheit. Beziehung und Gegensatz zur Religion in vorexilischer Zeit. Weltbetrachtung und Witz, S. 508–510. Das Wesen der

Seite

älteren jüdischen Weisheit nach Prv 1–9. Identität mit der Religion und Beziehung zur Schriftgelehrsamkeit, S. 510–512. Ihr profaner Character und ihr Universalismus. Hypostase der Weisheit, S. 513–516. Die Weltklugheit. Ihre Namen und ihr Ursprung, S. 516f. Die Erziehung und ihre Mittel, S 517–519. Das Wesen der Weltklugheit. Die Vorsicht gegenüber sich selbst und gegenüber anderen Menschen, S. 519–521. Der Fleiss. Die Lebensstellung, S. 521f. Anstand und Würde, S. 522. Die Güter des Lebens. Reichthum und Zufriedenheit. Ehre und Bildung, S. 522f. Das Haus und die Frau. Die Freundschaft. Das Königthum, S. 523–525 . 508—525

§ 27. Koheleth. Der Optimismus der Weisheit und der Ursprung des Pessimismus, S. 525f. Der resultatlose Kreislauf der Natur als das Gegenbild der Nichtigkeit alles menschlichen Strebens Schmerzlichkeit dieser Erfahrung, S. 526f. Salomos Glück und seine Enttäuschung, S. 527f. Der Lebensgenuss das einzige Gut und die Unmöglichkeit, ihn zu sichern. Die Unsicherheit des Reichthums. Die Schwierigkeit Besitz zu erlangen. Die Bosheit der Menschen. Das Schicksal und der Zufall, S. 528–530. Die Stellung Koheleths zur Religion. Ungewissheit des Lebens nach dem Tode. Leugnung der messianischen Hoffnung und des immerwährenden Richtens Gottes, S. 530f. Kritik der vulgären Frömmigkeit und das wahre Wesen der Gottesfurcht, S 531f. Begrenzte Möglichkeit des Lebensgenusses in Vorsicht und Arbeit, S. 532–534. Schwanken der Stimmung, S. 534f. Egoismus, S. 535f. . . 525—536

Stellenverzeichniss . . . . . 537—542

Sachverzeichniss . . . . . 543—550

Sigla.

DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
JfdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JfpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
LCBL = Literarisches Centralblatt.
PRE = Herzog's Real-Encyclopädie.
ThLZ = Theologische Literatur-Zeitung.
WZfKdM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

Vorbemerkungen.

Biblische Theologie nennt man zuweilen noch die Summe von Disciplinen, die die Erforschung der Bibel zu ihrem Gegenstande haben. Aber gewöhnlich versteht man darunter in engerem Sinne die letzte Frucht aller auf die Bibel gerichteten Arbeit, nämlich die Darstellung der biblischen Religion. In beiden Fällen hat der Name einmal sein geschichtliches Recht gehabt, aber in keinem von beiden entspricht er dem Wesen der heutigen Bibelforschung. Jedenfalls handelt es sich bei der Darstellung der alttestamentlichen Religion viel weniger um theologische Vorstellungen und Begriffe, als vielmehr um die Geschichte der Religion. Dem entsprechend will diese Disciplin aber auch genannt sein.

Die alttestamentliche und überhaupt die biblische Religionsgeschichte hatte zu ihren Vorbedingungen die Erkenntniss des Unterschiedes zwischen der kirchlichen Lehre und der biblischen Religion und Theologie, die Einsicht, dass die biblische Religion geschichtlich geworden ist, die Freiheit des Gewissens von der Autorität der Bibel, aber auch ein Verständniss für die geschichtliche Lebenswahrheit der biblischen Religion[1].

Die Reformatoren deckten freilich den Gegensatz zwischen der altkirchlichen Lehre und der heiligen Schrift auf und indem sie die heilige Schrift für die einzige Autorität des Glaubens erklärten, bereiteten sie eine geschichtliche Betrachtung der Bibel vor. Sie behaupteten auch den Unterschied der beiden Testamente und erkannten die verschiedene Geistesart der einzelnen biblischen Schriftsteller. Aber die von ihnen proclamirte alleinige Autorität der heiligen Schrift erforderte im dogmatischen System die wesentliche Gleichstellung der beiden Testamente, an der man auch den Soci-

[1] Vgl. hierzu B. Weiss, Neutestamentliche Theologie, § 5 ff. Oehler, Alttestamentliche Theologie I, S. 37 ff. Kähler, Herzogs PRE[2] Artikel Biblische Theologie. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche. Jena 1869.

nianern und Arminianern gegenüber festhielt. Die altprotestantische Theologie steigerte die Vorstellungen von der Inspiration der Bibel noch über die altkirchlichen hinaus, thatsächlich kam sie aber auch darauf zurück, die kirchliche Lehrautorität der heiligen Schrift überzuordnen. Die Lehrsysteme, in denen die protestantischen Kirchen sich mit der römischen auseinandersetzen mussten, sollten eine allgemeingültige Darlegung der biblischen Lehre sein. Nur formal nahm die Darstellung der biblischen Religion damals einen Anfang in der Zusammenstellung und Erörterung der sog. dicta probantia der heiligen Schrift. Einen verunglückten Versuch geschichtlicher Betrachtung der Bibel machte die Föderaltheologie des Coccejus und seiner Schule.

Im Gegensatz zur Schulweisheit der Orthodoxie suchte der Pietismus durch eine biblische Theologie, d. h. durch Darstellung der blossen Bibellehre dem practisch religiösen Bedürfniss zu dienen. Indirect trug auch er damit zum Sturz des Dogmas bei. Im Interesse der moralischen Brauchbarkeit der Religion behauptete der Rationalismus die Verschiedenheit der kirchlichen Lehre von der biblischen, eine wissenschaftlichere Exegese, wie sie namentlich unter dem Einfluss des Pietismus aufgekommen war, gab ihm den Beweis dafür an die Hand. Andererseits bekämpfte er aber auch, z. Th. unter dem Einfluss des englischen Deismus, die Schriftautorität, indem er das Inspirationsdogma auflöste. Semler, der sein Wortführer war, wollte in der Bibel nur das als inspirirt betrachten, was zur moralischen Ausbesserung diente, alles andere sollte der Accommodation an Zeit und Ort entstammen, die auch Jesus und die Apostel üben mussten. Im A. T. wollte er den wahren christlichen Inhalt der Bibel überhaupt nicht mehr suchen, da es für Juden geschrieben sei und die ATl. Religion im N. T. für abgethan erklärt werde. Die Aufgabe der biblischen Theologie bestand demnach darin, die Grundlagen einer vernünftigen Religionslehre aus der Bibel auszuscheiden (Ammon, Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erlangen 1792). Supranaturalistisch gerichtet ist das Werk von G. T. Zachariae, Biblische Theologie (Göttingen 1771). J. Ph. Gabler schreibt man das Verdienst zu, die Aufgabe der biblischen Theologie richtig definirt zu haben. In einer akademischen Rede (de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus Altdorfii 1787, abgedruckt im 2. Bande seiner Opuscula academica Ulmae 1831 S. 179 ff.) unterscheidet er freilich zwischen biblischer und dogmatischer Theologie und weist ersterer

die Aufgabe zu, ohne Rücksicht auf die Frage der Inspiration die religiösen Begriffe der einzelnen biblischen Schriftsteller in ihrer örtlichen, zeitlichen und persönlichen Eigenthümlichkeit zu erfassen und auf Grund davon eine Geschichte dieser Begriffe zu geben. Aber auch so blieb die biblische Theologie eine Vorarbeit für die Dogmatik. Denn die biblische Theologie im engeren Sinne hat auch nach Gabler auf Grund einer solchen Geschichte der biblischen Begriffe die ewig gültige biblische Wahrheit zu eruiren, die die Dogmatik nach dem jeweiligen Bedürfniss der Zeit philosophisch darstellt. Ueberhaupt kam es dem Rationalismus in der biblischen Theologie nur auf die Vorstellungen und Begriffe als solche, nicht auf ihre geschichtliche Bedeutung an, sie waren für ihn deshalb im Grunde auch nur Gegenstand einer abschätzigen Kritik. Zu diesem Zweck wurde die damals aufkommende vergleichende Religionswissenschaft herbeigezogen (G. L. Bauer, Theologie des A. T., Leipzig 1796. G. Ph. Chr. Kaiser, Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus. Erlangen 1813—21). Auch das von Herder erweckte religiös ästhetische Interesse an der Bibel und die zuerst von De Wette verwerthete literarische Kritik des A. T. trugen für das geschichtliche Verständniss der biblischen Religion zunächst wenig aus (De Wette, Biblische Dogmatik des A. u. N. T. Berlin 1813. D. von Cölln, Biblische Theologie. 2 Bde. Leipzig 1836).

Geschaffen ist die alttestamentliche Religionsgeschichte von Wilhelm Vatke (Die Religion des A. T. Berlin 1835). Die Hegel'sche Dialektik befähigte ihn in ausserordentlichem Masse zu logischer Zergliederung und Erfassung der biblischen Ideenkreise und die Hegel'sche Geschichtsphilosophie hob ihn über die Schranken hinaus, die der Rationalismus seinen Jüngern für das Verständniss der biblischen Religion zog. Er begriff die alttestamentliche Religionsgeschichte aber nicht nur als einen logischen Prozess, in dem jede Einzelerscheinung ihre nothwendige Stelle hatte, mit dem umfassendsten sachlichen Interesse und tief eindringendem Verständniss der alttestamentlichen Literatur hat er ihren Gang in lebensvoller Wirklichkeit erkannt. Er wies nach, dass die Geschichte der Religion Israels überall von den Erlebnissen des Volkes bedingt war, und mit grossem Scharfblick beurtheilte er danach die einzelnen literarischen und historischen Probleme. Er hat zuerst gefunden, dass das Gesetz als solches nach der Prophetie und nicht vor ihr seine geschichtliche Stelle hatte. Damit lehrte er die drei grossen Perioden unterscheiden, in denen die ATl. Religionsgeschichte ver-

laufen ist, — vorprophetische, prophetische und nachprophetische Zeit — eine Einsicht, durch die nicht nur ihr Gesammtverständniss, sondern auch das aller wichtigeren Einzelerscheinungen in ihr bedingt ist. Dem entsprechend gab er vor allem eine Darstellung ihres Gesammtverlaufs, in die sich die Werthung der Einzelheiten überall einfügt.

Die Hegel'sche Schulsprache, in der es geschrieben war, liess das grossartige Werk Vatke's als ein Product philosophischer Speculation erscheinen und die Ungunst der Zeiten und namentlich die Autorität H. Ewald's waren seiner sachlichen Würdigung in solchem Masse hinderlich, dass es in Vergessenheit gerieth. Auf allen Gebieten der alttestamentlichen Wissenschaft konnte Ewald unzählige Einzelheiten feinfühlig auffassen und vielseitige und reichhaltige Förderung hat ihm auch die ATl. Religionsgeschichte zu verdanken. Das Verständniss der Erzvätersage, der Propheten und Psalmen ist von ihm in hohem Masse vertieft und zum Theil neu gefunden. Aber es fehlte ihm an methodischer Schärfe und an der Kraft historischer Gesammtanschauung. Das zeigt nicht nur seine Geschichte des Volkes Israel, sondern namentlich seine biblische Theologie, die sich mit Hintansetzung des geschichtlichen Gesichtspuncts in systematischer Darstellung verliert (Lehre der Bibel von Gott. Göttingen 1871—76). Ueberdies war seine Auffassungskraft in eigenthümlicher Weise auf das Selbstgefundene beschränkt. Unzugänglich für die Ideen Vatke's trat er ihnen entgegen und das reichte hin, um sie auch bei denen unwirksam zu machen, die ihnen sonst hätten folgen können.

Ein Menschenalter nach dem Erscheinen des Vatke'schen Werkes bewies K. H. Graf, dass die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs aus exilischer und nachexilischer Zeit stamme (Die geschichtlichen Bücher des A. T. Leipzig 1866). Er führte diesen Beweis wesentlich auf archäologischem Wege und musste es anderen überlassen, die religionsgeschichtliche Tragweite seiner Einsicht zu bestimmen. In Wahrheit war man damit auf Vatke's Auffassung der ATl. Religionsgeschichte zurückgewiesen, aber seine Bedeutung wurde auch jetzt noch nicht sofort erkannt, obwohl er betreffs des Alters des Gesetzes im wesentlichen dasselbe behauptet und allseitiger bewiesen hatte. Verwerthet wurde die Graf'sche These zuerst von A. Kuenen (Godsdienst van Israel. Haarlem 1869/70. National religions and universal religions. Hibbert Lectures 1882, auch deutsch unter dem Titel: Volksreligion und Welt-

religion. Berlin 1883), sie liegt auch der Theologie der Propheten von B. Duhm (Bonn 1875) zu Grunde. Auch Herrmann Schultz, der sich in der ersten Auflage seiner alttestamentlichen Theologie (Göttingen 1869) im Wesentlichen an Ewald anschloss, hat in den späteren Auflagen das Recht der Graf'schen Kritik anerkannt (4. Auflage 1889). In umfassender Weise hat J. Wellhausen die Position Vatke's erneuert und weitergebildet. In Betracht kommt hierfür seine Geschichte Israels, I. Band, Berlin 1878 (später erschienen unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, 2. Auflage 1883. 3. Auflage 1886), ferner sein Abriss der Geschichte Israels (in Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, I. Heft. Berlin 1884. Vgl. auch Encyclop. Brit. Artikel Jewish history) und übrigens auch Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer. Greifswald 1874. Seine Arbeiten haben sich auch darauf gerichtet, die Religion des ältesten Israel aus dem altarabischen Heidenthum zu illustriren (Skizzen und Vorarbeiten, III. Heft. 1887). Von Wellhausen ist W. Robertson Smith angeregt, von dessen bedeutsamer Religion of the Semites bis jetzt nur der erste Band vorliegt (Burnett Lectures. Edinburgh 1889). Sehr werthvoll sind aber auch die Arbeiten W. R. Smith's, die sich auf dem engeren Gebiete der alttestamentlichen Religionsgeschichte bewegen (Old Testament in Jewisch Church. Edinburgh 1881. Prophets of Israel. Edinburgh 1882). Eingehende Behandlung hat die alttestamentliche Religion auch in Stade's Geschichte Israels gefunden (2 Bde. Berlin 1887, 1888). Ausserdem ist auf Baudissin's reichhaltige Studien zur semitischen Religionsgeschichte (Heft I, II. Leipzig 1876, 1878) zu verweisen.

Der wissenschaftlichen Behandlung des A. T. ging inzwischen eine Reaction zur Seite, die auch auf biblisch-theologischem Gebiet hervortrat. Ihr energischster Verfechter, W. Hengstenberg, erneuerte die Behauptung von der wesentlichen Identität der beiden Testamente, indem er nicht nur das N. T. in das A. zurücktrug, sondern gelegentlich auch das N. auf das Niveau des A. herabstimmte (Christologie des Alten Testaments. 3 Theile. Berlin 1829—35. 2. Aufl. 1854—57). In verschiedener Gestalt trat auch ein neuer Biblicismus auf, der unter Ablehnung sowohl der geschichtlichen Kritik als auch der blossen kirchlichen Lehrautorität eine einheitliche Zusammenfassung der biblischen Lehre erstrebte. Seine hauptsächlichsten Vertreter waren J. T. Beck (christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. 1. Band. Stuttgart 1841) und J. Chr. K. v. Hofmann (Weissagung u. Erfüllung im A. u. N. T. 2 Thle.

1841, 1844. Schriftbeweis. 2. Auflage. 2 Bde. 1857—59). Wenngleich im Einzelnen hin und wieder lehrreich haben diese Versuche die Aufgabe der biblischen Religionsgeschichte im Wesentlichen nicht fördern können, die allgemeine Richtung, in der die biblische Wissenschaft sich zu bewegen hat, ist eben eine andere und steht unverrückbar fest. Gegenwärtig macht die Apologetik hier wie überall widerwillige aber immer grössere Concessionen an die Methoden, mit denen die von ihnen bekämpften Gegner arbeiten. Ueber solche Concessionen kommt auch die biblische Theologie von Oehler (2 Bde. 1873, 1874) und selbst die von Riehm (1889) in der Hauptsache nicht hinaus.

Die alttestamentliche Religionsgeschichte will im Anschluss an die Geschichte Israels[1] zeigen, wie diese Religion mit dem Volke Israel entstand, in ihm lebte und von allen seinen Schicksalen die stärksten Einwirkungen erfuhr, wie sie aber auch umgekehrt das Volk Israel schuf und erhielt, sein Leben durchdrang und beherrschte, wie sie weiterhin den Untergang Israels forderte und dann aus den Trümmern des untergegangenen Volkes die jüdische Religionsgemeinde erstehen liess. So viel als möglich, muss dabei neben dem Allgemeinen das Besondere, neben dem Dauernden das Vorübergehende, neben dem Typischen das Persönliche zur Geltung kommen. Allein aus dem geschichtlichen Leben der ATl. Religion erkennen wir ihre geschichtliche Wahrheit und erweist sie sich als eine gottgegebene Religion, die der Mutterboden des Christenthums werden konnte.

Allgemein trennt man heutzutage die ATl. Theologie von der NTl., aber meistens will man die alttestamentliche Religion von vornherein in ihrer geschichtlichen Beziehung zur neutestamentlichen betrachten. Die Juden, die sich zum Christenthum bekannten, meinten damit allerdings ihre Religion nicht zu ändern, das Christenthum erschien ihnen lediglich als die Vollendung des väterlichen Glaubens. Es ist auch wahr, dass das A. T. nur vom N. aus recht verstanden werden kann. Aber das Christenthum bedeutet bei aller

[1] Die Geschichte Israels und der Juden und die Geschichte der ATl. Religion hängen vielleicht noch enger zusammen als die Geschichte der Römer mit der des Römischen Rechts. Dennoch kann das eine nicht in das andere aufgehen. Nur die Grundzüge der Geschichte Israels und der Juden haben in der ATl. Religionsgeschichte Platz, umgekehrt ist das Detail der Religionsgeschichte aus einer Darstellung der Geschichte Israels ausgeschlossen.

Beziehung, in der es zum A. T. steht, etwas wesentlich Neues und umgekehrt hat die ATl. Religion einmal etwas für sich bedeutet als die Religion der Israeliten und Juden, die von ihr gelebt haben. Betrachtet man sie von vornherein als die Vorbereitung der vollkommenen Offenbarung in Christus, so thut man ihrer geschichtlichen Bedeutung Abbruch und verliert die Gesichtspuncte aus den Augen, die allein einen vollen Einblick in ihr Wesen eröffnen. Noch viel mehr gilt das Gesagte für das Verhältniss der ATl. Religionsgeschichte zur Dogmatik und Ethik.

Die Darstellung der alttestamentlichen Religionsgeschichte ist im Folgenden auf den Kanon beschränkt, unter Beiseitelassung der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur, die freilich ein Mittelglied zwischen Altem und Neuem Testament bildet. Denn an echt religiösem Leben, Empfinden und Denken weist diese Literatur kaum etwas auf, was sich nicht auch schon im Kanon nachweisen liesse. Wohl aber lässt sich hier manche Verbildung nachweisen, zu der in der kanonischen Literatur erst die Ansätze vorliegen, und sodann eine theologische Speculation, die weit über die im Kanon sich findende hinausgeht. Diese Stoffe sind in verschiedener Rücksicht für die neutestamentliche Wissenschaft von hohem Werth und deshalb ihr zuzuweisen. Allerdings sind auch die religiösen Missbildungen des späteren Judenthums für die ATl. Religionsgeschichte von Interesse, sofern sie in ihren letzten Gründen dem Wesen der alttestamentlichen Religion entstammen. Wer dem Rechnung tragen will, muss aber auch das talmudische Judenthum in den Kreis der Betrachtung ziehen. Andererseits enthält freilich auch der Kanon Stoffe, die für die Religionsgeschichte des A. T. kaum in Betracht kommen.

Die Darstellung der alttestamentlichen Religion darf keine systematische sein. Ueber einen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren erstreckt sich ihre uns bekannte Geschichte und innerhalb dieses Zeitraums tritt sie uns in drei grossen Perioden in drei wesentlich verschiedenen Gestaltungen vor Augen, als die Religion Altisraels, die der Propheten und die der Juden. Es ist natürlich unzulässig, diese drei Perioden zusammenfassend zu betrachten. Für jede einzelne Periode ist das freilich in gewissem Masse nothwendig, aber auch da zeigt die Religion neben dem Typischen so viel Besonderes und Persönliches, dass die zusammenfassende Darstellung auch da nach Möglichkeit beschränkt werden muss, wenn nicht das Bedeutsamste verwischt werden soll. Selbstverständlich darf nirgendwo ein von aussen herangebrachtes doctrinäres Schema den Leit-

faden der Darstellung abgeben. Er will vielmehr in jedem Falle gefunden sein mit der Frage, was für diese und jene Zeit die Noth und das Glück des Lebens war und was die Religion für beide bedeutete. Von da aus ergiebt sich erst, welchen Werth die einzelnen Vorstellungen und Ideen für jede besondere Zeit hatten. Um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, soll das allen Zeiten Gemeinsame da erörtert werden, wo es seine eigenthümlichste Ausbildung gefunden hat.

Die alttestamentliche Religionsgeschichte hat zur Voraussetzung auch die Exegese und Kritik der alttestamentlichen Literatur, die freilich umgekehrt auch von ihr im höchsten Masse bestimmt werden. Ihre Gesammtauffassung hängt aber in erster Linie von dem Urtheil über das Alter des pentateuchischen Gesetzes ab. Es handelt sich dabei näher um die Gesetze des Pentateuch, die das Wesen des alttestamentlichen Gesetzes ausmachen, um die Cultus- und Ceremonialgesetze des sog. Priestercodex. Denn vom Deuteronomium wird in weiten Kreisen anerkannt, dass es nicht lange vor seiner Auffindung unter Josia (621 v. Chr., 35 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) geschrieben sein kann. Die rechtlichen und moralischen Vorschriften des Bundesbuchs sind freilich älter als das Deuteronomium, sie haben aber die alttestamentliche Religion nicht zur Gesetzesreligion gemacht. Deshalb ist die Frage nach dem Alter des Priestercodex von so grosser Bedeutung. In Wahrheit ist diese Frage im Sinne Vatke's und Graf's dahin entschieden, dass der Priestercodex zuerst durch Esra um 444 n. Chr. bekannt gemacht und zum Grundgesetz der jüdischen Gemeinde erhoben ist (Neh 8—10). Seinem Grundstock nach kann der Priestercodex einige Jahrzehnte oder auch ein Jahrhundert älter sein, keinenfalls ist er vor dem Deuteronomium entstanden. Die Verfechter der gegentheiligen Ansicht machen z. Th. so grosse Zugeständnisse, dass sie von den Vertretern der Vatke'schen Auffassung am Ende wenig verschieden sind. Fast allgemein wird heutzutage zugestanden, dass es vor Josia kein göttliches Gesetzbuch von öffentlicher Autorität in Israel gegeben hat, dass namentlich der Gottesdienst und die religiöse Sitte auf keinem göttlichen Gesetzbuche beruhten und auch die berufenen Träger der vorexilischen Religion von einem solchen Gesetzbuche gar nichts wissen. Diesem Anerkenntniss gegenüber ist es religionsgeschichtlich von sehr geringem Interesse, ob der Priestercodex vor dem Exil literarisch existirte.

Der Unterschied der vorgesetzlichen und der gesetzlichen Zeit ist der weitgreifendste, der uns in der ATl. Religionsgeschichte entgegentritt, es ist deshalb vor allem zwischen der Religion des vorexilischen Israel und des nachexilischen Judenthums zu unterscheiden. Das Judenthum ist von Esra definitiv constituirt, aber das jüdische Wesen und auch die jüdische Gemeinde hatten sich schon im babylonischen Exil ausgebildet und die Anfänge des Judenthums liegen sogar noch vor der Zerstörung Jerusalems. Dem Priestercodex ging voraus das Deuteronomium, das von Josia zum Reichsgesetz erhoben wurde und auch schon den Anfang eines Cultus- und Ceremonialgesetzes enthält. Das Deuteronomium ist aber aus Reformbestrebungen hervorgegangen, die durch die Prophetie hervorgerufen waren. In der That sind die Propheten, ohne es freilich zu wollen, die Begründer des Judenthums und seiner Gesetzesreligion gewesen. Darin besteht zunächst ihr weitreichender geschichtlicher Einfluss. Dagegen stehen die Propheten im vollsten Gegensatz zum alten Israel. Sie weissagten den Untergang von Reich und Volk und eröffneten damit den schärfsten Kampf gegen die hergebrachte Auffassung der israelitischen Religion. Andererseits waren sie aber auch viel mehr als die Begründer der jüdischen Gemeinde, hoch ragen sie über das spätere Judenthum empor, in ihnen bewegt sich die ATl. Religion thatsächlich auf das Christenthum hin. Deshalb will auch die Prophetie für sich gesondert betrachtet sein.

Die drei Perioden, in die somit die ATl. Religionsgeschichte zerfällt, erfordern aber wegen ihrer Eigenthümlichkeit und der Art der für jede von ihnen zu Gebote stehenden Quellen eine verschiedene Behandlung. Die Religion Israels und auch die des Judenthums hat in erster Linie mit dem Volke und der Gemeinde zu thun. Allerdings haben auch für Israel und das Judenthum einzelne Männer viel bedeutet, aber bei diesen Helden und Königen, Priestern und Propheten, Schriftgelehrten und Theologen, Seelsorgern und Weisen tritt das Persönliche hinter dem Typischen zurück. Auch können wir weder die Geschichte der israelitischen noch die der jüdischen Religion in einzelnen Zeitabschnitten genauer verfolgen. Allerdings ist uns die Entstehung Israels und die wichtigsten Ereignisse seiner Geschichte nicht unbekannt, wir können uns auch vorstellig machen, wie mit dem Volke seine Religion entstand und was die Erlebnisse Israels und seine Helden und Gottesmänner für sein religiöses Leben und Bewusstsein bedeutet haben. Aber wir sind nicht im Stande, jeden einzelnen Abschnitt der Ge-

schichte Israels und seiner Religion genau zu characterisiren. Dafür reichen die uns zu Gebote stehenden Quellen nicht aus, die älteste Literatur des A. T. stammt der Hauptsache nach erst aus der Königszeit und in ihrer vorliegenden Gestalt sogar erst aus der späteren Königszeit. Näher kennen wir deshalb die Religion Israels nur in der Zeit ihrer vollen Blüthe. Für diese Zeit besitzen wir aber auch in dem Kern der vorexilischen Geschichtsbücher und in den Voraussetzungen, die die Prophetie macht, ausreichende Mittel der Darstellung. Wir fragen deshalb zuerst nach der Entstehung der nationalen Religion Israels, sodann nach den wichtigsten Ereignissen der israelitischen Geschichte und ihrer Bedeutung für die Religion. Wir versuchen es ferner, die Wechselbeziehung zwischen Gott und Volk in ihren hauptsächlichsten Momenten darzulegen und fragen 1) wie Jahve sich in den Führern Israels, in Helden und Königen, Priestern und Propheten als der Herr und Helfer Israels bewies, 2) wie sich die Beziehung zwischen Gott und Volk im religiösen Bewusstsein Israels gestaltete, 3) wie Israel als das Volk Jahves in Cultus und Moral lebte.

Dagegen sind die Propheten Träger einer Religion, die ihr persönliches Eigenthum ist und bei den grössten unter ihnen sich auch höchst individuell ausprägt. Hier handelt es sich deshalb darum, die Eigenthümlichkeit eines Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia ins Licht zu stellen, damit aber auch den Fortschritt nachzuweisen, den jeder von ihnen in der Geschichte der Prophetie bedeutet.

Was schliesslich das Judenthum angeht, so ist uns seine äussere Geschichte sehr wenig bekannt. Die Einführung des Priestercodex durch Esra ist fast das letzte, was wir aus den Geschichtsbüchern des Kanons erfahren. Dann folgen 250 Jahre, aus denen nur wenige dürftige Daten überliefert sind, und erst vom Anfang des 2. Jahrhunderts vor Christus an sind wir über die Geschichte der Juden näher unterrichtet. Hier stehen wir aber schon an der Grenze des Zeitraums, der die ATl. Religionsgeschichte zunächst angeht. Schon deshalb sind wir ausser Stande, die nachexilische Literatur des Kanons überall genauer zu datiren und auf Grund davon in der Geschichte des vormakkabäischen Judenthums Epochen zu unterscheiden. Man darf aber auch fragen, ob das Judenthum in dieser Zeit andere Wandlungen durchgemacht hat, als sie aus der stetigen Weiterbildung des anfänglich in ihm Gesetzten sich ergaben.

Dagegen können wir im religiösen Leben der nachexilischen Juden verschiedene Sphären unterscheiden. Auf dem Gesetz beruhte das Judenthum. Es entstand in Anlehnung an die altpriesterliche Thora aus der prophetischen Bewegung, das Deuteronomium, Ezechiel und der Priestercodex des Pentateuch gaben successiv der jüdischen Gemeinde die äussere Lebensordnung, die als das thatsächlich Erreichbare an die Stelle der idealen Forderungen der Propheten trat. Aber das Gesetz hat nicht sofort das gesammte jüdische Leben durchdrungen. Im älteren Judenthum stellte es gleichsam das Rückgrat vor, Fleisch und Blut des Körpers bildete dagegen die prophetische Gedankenwelt in eigenthümlicher Umbildung. Neben dem Deuteronomiker, Ezechiel und Esra ist der Anonymus von Jes. 40ff. sein geistiger Begründer. Sodann aber hat sich die prophetische Gedankenwelt unter dem Einfluss der eigenthümlichen Verhältnisse, in denen die jüdische Gemeinde lebte, noch weiter umgestaltet, wie das namentlich aus den Psalmen deutlich ist. Daneben hat sich im Judenthum ein Individualismus ausgebildet, der dem alten Israel fremd war. Er war theils rein religiöser Natur und als solcher auch eine Frucht der prophetischen Zeit, theils bedeutete er eine Mischung von Religion und Weltklugheit in der sog. Weisheit, theils verlor er sich auch in Skepsis. In allen diesen Beziehungen aber wird nicht nur die Lebenskraft der jüdischen Religion, sondern zuletzt auch ihre Unfähigkeit offenbar, die immer wachsenden Ansprüche des Herzens und Gewissens zu befriedigen.

Erster Theil.

Die Religion Israels.

I. Ihr Ursprung und ihr Zusammenhang mit der Geschichte Israels.

§ 1. Die Entstehung der israelitischen Religion.

Die Geschichte der ATl. Religion beginnt nach dem Pentateuch einigermassen schon mit den Erzvätern. Mit Abraham, Isaak und Jakob unterhält Jahve Beziehungen, gleichartig denen, in welchen er später zu Israel stand, und die Frömmigkeit der Erzväter entspricht dem Verhalten Israels zu Jahve. Aber die Erzählung der Genesis ist durchaus sagenhaft, so wenig wie in einem anderen Volke reichte in Israel die geschichtliche Erinnerung bis auf die Stammväter zurück. Die Erzvätergeschichte ist nur ein ideales Vorspiel der Geschichte Israels und der Verkehr Jahves mit den Erzvätern ist nur ein Ausdruck des Glaubens, dass seine Gnade schon über den ersten Anfängen Israels waltete. Thatsächlich dreht dieser Verkehr sich um die Verheissung, dass Jahve dem Volke, das von ihnen abstammen sollte, das Land Kanaan geben wolle. Eben darin bestand aber die Beziehung zwischen Jahve und Israel, dass Jahve dem Volke, das er geschaffen hatte, das Land Kanaan gab und es in diesem Besitze erhielt. Also zielt der Verkehr Jahves mit den Erzvätern auf seinen späteren Verkehr mit dem Volke Israel ab.

Die israelitische Religion war Nationalreligion, sie bedeutete ein Verhältniss zwischen Gott und Volk. Ihren eigentlichen Anfang konnte sie daher erst in dem Moment nehmen, in dem das Volk Israel entstand. Nach der israelitischen Ueberlieferung entstand Israel mit dem Auszug aus Aegypten und mit dem Volke war zugleich seine Religion da. Nach dem Pentateuch entstand sie damals auch sofort in der Gestalt, die sie später hatte. Durch die Befreiung

aus Aegypten bewies Jahve Israel seine Macht und Gnade, er machte es dann durch den Bundesschluss am Sinai zu seinem Volke und gab ihm in seinem Gesetz die Lebensordnung, die es für alle Zukunft in seinem Lande beobachten sollte. Diese Darstellung des Pentateuch erweist sich als ungeschichtlich. Die Gesetzgebung des Pentateuch besteht aus verschiedenen gesetzlichen Corpora, die aus verschiedenen Zeiten stammen, sämmtlich aber viel jünger sind als Mose. Spätere Geschlechter haben hier auf Mose zurückgeführt, was ihnen selbst als die Summe des göttlichen Willens an Israel galt. Theils war es naive Voraussetzung, theils dogmatisches Postulat, dass die Gebote der Religion von Anfang an dieselben gewesen und schon dem Mose geoffenbart seien. Der Gesetzgeber des Pentateuch ist Mose überhaupt nicht gewesen, das Gesetz war das letzte Product der Geschichte Israels, es hat aber keinen Platz an ihrem Anfang. Die Erzählung über die Zeit Moses ist sagenhaft. Auch in ihren ältesten Bestandtheilen ist sie lange Jahrhunderte nach Mose abgefasst, in hohem Grade ist sie mit den religiösen Anschauungen späterer Zeiten durchtränkt, z. Th. ist sie überhaupt aus ihnen entstanden. Es fragt sich daher, ob ihr überhaupt geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen, die als solche erkennbar sind und uns ein Bild von der Entstehung Israels und seiner Religion geben.

Gewiss ist, dass Israel und die Religion Israels älter waren als die Eroberung Kanaans. In der sog. Richterzeit bildete Israel keine äussere Einheit, die einzelnen Stämme führten vielmehr ein Sonderleben, in einer Zersplitterung, in der sie ein über das andere Mal zur Beute ihrer Feinde wurden. Aber trotz dieser Zersplitterung verband sie ein lebhaftes Gemeingefühl. Stieg die Noth aufs Höchste, dann sammelten sie sich zu gewaltiger Kraftanstrengung um die Namen Jahve und Israel.

Das Debora-Lied (Jdc 5), das älteste Denkmal der israelitischen Literatur, giebt uns davon ein höchst lebendiges Bild. Längere Zeit hindurch waren die Stämme des nördlichen und mittleren Landes von den kanaanitischen Städten der Ebene Jesreel beunruhigt und geplündert. Wehrlos schienen sie in ihrer Vereinzelung ihren Quälern gegenüberzustehen, man sah nicht Schild noch Spiess unter den 40 000 Israels. Nun hatten sie sich zu gemeinsamer That aufgerafft und der Noth ein Ende gemacht. Stolz rühmt das Lied Israels Sieg. Aber Jahve war es, der sein Volk rettete, sein Ruhm wird hier den Königen und Fürsten kundgethan.

Vom Sinai her kam er seinem Volke zu Hülfe, im Gewitter zog er von Seir aus, die Sterne am Himmel bot er zum Kampfe gegen Sisera auf. Aber noch in anderer Weise nahm er sich seines Volkes an. Er war ihm nahe in seinem Mal'ak, durch den er ihm Weisung ertheilte, und sodann in den Führern, die er ihm gab. In Debora erstand für Israel eine Mutter, d. h. eine Herrin von Ehrfurcht gebietender Hoheit. Sie rief zum Kriege auf, sie begleitete auch die Krieger in den Kampf und gab das Zeichen zum Angriff, indem sie den Schlachtgesang erhob. Aber der heilige Zorn, der zuerst in ihr aufloderte, war dann auch im ganzen Volke erwacht, viele verlobten sich dem Jahve zum Kampfe um Sieg oder Tod. Das Wort der Seherin hatte am Ende doch nur den Anstoss gegeben, Jahve wirkte nicht nur in ihr, auch die Begeisterung des Volkes war unmittelbar sein Werk. Ihre Träger waren auch seine natürlichen Häupter, die Fürsten hatten sich vor allen dem Jahve geweiht, an ihnen hängt darum Israels Herz. Bei Barak war eine persönliche Sache im Spiel, er hatte sich an den Kanaanitern für ihm besonders zugefügte Unbill zu rächen, aber die persönliche Sache fällt mit der nationalen zusammen und diese ist unmittelbar die Sache Jahves. Der grimmigste Hass gegen die Unterdrücker riss Israel fort, mit wilder Leidenschaft malt das Lied die Ermordung des Sisera aus, mit dem bittersten Hohn vergegenwärtigt es sich die Sorge seiner Mutter, die ihren Sohn erwartet, und das Geschwätz der Hoffrauen, die lüstern der Beute harren. Aber der Zorn Israels ist Jahves Zorn, die Menschen verschwinden hinter dem Gott, der sie treibt. Er ist der Beleidigte und er der Rächer, ihm zu helfen, zieht Israel aus. Aufopferung bedeutet hier die Religion, Aufopferung für Jahve und Israel, die das Leben verachtet. Schmach über die Stämme, die zu Hause blieben, die sich aus der Alltäglichkeit nicht aufraffen konnten, die, weil sie ja fern wohnten, die gemeinsame Sache Israels vergassen, die in behaglicher Existenz am Ufer des Meeres, wie sie dem Israeliten nicht ansteht, erschlafft und dem nationalen Interesse entfremdet sind! Fluch aber über die, die in der Nähe weilten und im entscheidenden Augenblick den Jahve feige im Stich liessen! Aber trotz ihnen giebt es ein Israel, das sich unbesiegbar weiss wie die aufgehende Sonne.

Wie stark das nationalreligiöse Gemeingefühl der israelitischen Stämme in der Richterzeit war, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass die Israeliten in Kanaan Israeliten blieben und die Kanaaniter zu Israeliten machten. Sie hatten nur einzelne Theile Kanaans in

ihre Gewalt gebracht, erst im Laufe von Jahrhunderten wurden die Kanaaniter sämmtlich von ihnen unterjocht. Es gab sogar mehr Kanaaniter als Israeliten im Lande. Nun kam es zu einer Vermischung von Israeliten und Kanaanitern, bei der die Israeliten die kanaanitische Cultur grossentheils annahmen. Aber bei alledem behaupteten sie ihre Eigenthümlichkeit, Jahve verdrängte den Baal, die Kanaaniter wurden Israeliten[1].

Dies Gemeingefühl der israelitischen Stämme beruhte nicht etwa darauf, dass sie von anderem Blute waren als die Kanaaniter. Denn diese Verschiedenheit hat sie nicht abgehalten, sich mit den Kanaanitern zu vermischen. Obendrein waren die israelitischen Stämme selbst, wie ihr Stammbaum zeigt, von verschiedenartiger Herkunft. Vielmehr weist dies Gemeingefühl auf eine gemeinsame Geschichte zurück, die die Stämme mit einander verlebt hatten. Die Eroberung Kanaans kann hierfür zunächst nicht in Betracht kommen. Wenigstens die Eroberung des Westjordanlandes, soweit von einer solchen die Rede sein konnte, war nicht die gemeinsame That der Stämme gewesen. Die beiden Hauptstämme, Juda und Joseph, hatten jeder für sich sein Gebiet erkämpft. Also lag jene gemeinsame Geschichte der Stämme vor der Eroberung Kanaans, von da datirte ihre Zusammengehörigkeit und ihre gemeinsame Beziehung zu Jahve. Die Stärke dieses geschichtlichen Gemeingefühls lässt es als möglich erscheinen, dass die Israeliten die Erinnerung an ihre ältesten nationalen Erlebnisse länger festhielten, als das bei anderen Völkern der Fall zu sein pflegt. Auch war der Abstand zwischen der Zeit Moses und den Anfängen der israelitischen Literatur zweifellos um einige Jahrhunderte kleiner als die künstliche Chronologie des A. T. annimmt. In der That weist die Erzählung über die Zeit Moses gewisse Grundzüge auf, deren Geschichtlichkeit zu bezweifeln kein Grund vorliegt. Hierher gehört der ägyptische Aufenthalt der Israeliten (oder wenigstens eines Theiles von ihnen) und ihre Flucht aus Aegypten, ihre Beziehung zu den Stämmen der Sinaihalbinsel und dem heiligen Berge, der Aufenthalt in Kades und endlich die Eroberung des Amoriterreiches östlich vom Jordan. Man muss fragen, wie diese überlieferten, in sich möglichen und z. Th. sehr wahrscheinlichen Ereignisse das Nationalgefühl der späteren israelitischen Stämme begründen konnten und welche Bedeutung dabei einem Manne wie Mose zukam. Die Umstände, unter denen ein Volk entsteht, sind

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen I, S. 7 f.

auf seine Eigenthümlichkeit für alle Zukunft von Einfluss. Für Israel kommt hierbei vielleicht noch in Betracht, dass nach der Ueberlieferung zwischen der Flucht aus Aegypten und der Eroberung des Ostjordanlandes nur 40 Jahre lagen und die wichtigsten Ereignisse, die seine geschichtliche Existenz schufen, sich somit in ein Menschenalter zusammendrängten. Auf die concrete Geschichtlichkeit der einzelnen Ereignisse und selbst der Person Moses kommt es hierbei zunächst nicht an. Man müsste Ereignisse wie diese, wenn sie nicht überliefert wären, postuliren, um das Israel der Richterzeit zu verstehen.

Aber mehr als die äusseren Umstände, unter denen ein Volk entsteht, bedeutet seine geistige Eigenthümlichkeit, die es in bestimmter Weise erleben und handeln lässt. Denn sie allein setzt die Ereignisse in Erlebnisse um und lässt es handelnd seine Schicksale selbst schaffen. Die geistige Eigenart eines Volkes begründen aber die hervorragenden Männer, die Gott ihm schenkt. Mehr als vielleicht bei irgend einem anderen Volke war das bei Israel der Fall. Sofort am Anfang seiner Geschichte nennt die Ueberlieferung einen Mann, der als der menschliche Begründer Israels erscheint und uns als solcher gelten muss, weil wir von keinem anderen wissen.

Mose war nicht der Gesetzgeber Israels, er war aber viel mehr als das. Er hat Israel geschaffen, indem er die Israeliten aus Aegypten führte, sie in der Wüste vereinigte, ihnen durch die Eroberung des Ostjordanlandes eine feste Heimath gab und den Hirten ermöglichte, Bauern zu werden. Mit und bei alledem aber hat er dem Gemeingefühl der israelitischen Stämme, d. h. ihrem national-religiösen Bewusstsein seinen bestimmten Inhalt gegeben.

Der Widerstand gegen die ägyptische Unterdrückung hatte sich nach der Ueberlieferung zuerst nicht bei der Masse des Volkes geregt, die sich vielmehr in Verzweiflung fügen wollte. Zuerst war dem Mose Israels Wollen und Können bewusst geworden und er hatte dann durch die Gewalt seiner Persönlichkeit seine Brüder mit sich fortgerissen. Freilich tritt seine persönliche Bedeutung in der pentateuchischen Erzählung völlig hinter der göttlichen Causalität zurück, wie die Späteren sie sich so gern vorstellten. Der unvergleichliche Gottesmann, wie er Dt 34 genannt wird, erscheint Ex 4 bei seiner Berufung als ein Mensch von ausserordentlicher Mattherzigkeit und trotzigem Eigensinn. Von Natur steckte nichts in ihm, was ihn zum Retter und Begründer Israels gemacht hätte.

Wie einem zaghaften Knaben musste Jahve ihm seine grosse Aufgabe aufzwingen. Hier wie in anderen Fällen ist die religiöse Empfindung des Alterthums von den Späteren ins Ungeschichtliche übertrieben. Gideon, der Besieger Midians, wird Jdc 6 in derselben Weise als ein halb widerwilliges, halb willenloses Werkzeug Jahves geschildert, in Wahrheit war Gideon, wie die ältere Ueberlieferung von Jdc 8 wohl weiss, ein ganz anderer Mann und nach Art dieses Gideon müssen wir uns Mose zunächst vorstellen. Wenn die Helden der Richterzeit im Namen Jahves das Volk zu den Waffen riefen und es gegen den Feind führten, so stützte sich ihre Autorität auf kein ihnen übertragenes Amt, sie standen auf ihrer persönlichen Ueberzeugung, dass Jahve jetzt sein Volk retten wolle und dass er dafür sie zu Führern Israels bestelle. Ihre Selbstgewissheit bezeugte sich dem Volke, ihre Begeisterung gab Allen die Empfindung, dass Jahve Israel heimsuche und dass diesen Männern jeder folgen müsse, der zu Jahve und zu Israel gehöre. War aber der Sieg errungen, dann behielt der glückliche Anführer auch fernerhin eine gewisse Autorität. Jetzt war er als der gottgegebene Mann erwiesen, an den man bis dahin nur geglaubt hatte. Darum wollte man ihm auch für die Zukunft gern folgen. So muss Mose zuerst durch die Macht seiner gottbegeisterten Persönlichkeit der Führer Israels geworden sein und weil der Erfolg ihn legitimirte, hat er Zeitlebens an der Spitze Israels gestanden.

Aber die späteren Richter fussen darauf, dass es ein Israel giebt und dass Jahve der Gott Israels ist. Dagegen hat Mose zuerst ein Israel geschaffen und durch ihn ist Jahve der Gott Israels geworden. Er hat das Band geknüpft, das die Stämme Israels umschloss und sie zugleich mit Jahve verkettete. Mit dem einen war das andere gegeben. Die Stämme wurden dadurch zu Israel, dass Jahve der Gott Israels wurde. Aelter als Israel d. h. älter als der durch dies eigenthümliche Gemeingefühl characterisirte Bund der Stämme sind die einzelnen Stämme in ihrer Besonderung und ebenso gab es längst einen Gott Jahve, ehe er der Gott Israels wurde[1].

[1] So nimmt die älteste Ueberlieferung ohne weiteres an und sie muss darin Recht haben. Der Priestercodex des Pentateuch (Ex 6 2ff.) und schon vor ihm der Elohist (Ex 3 11ff.) sind freilich der Meinung, dass der Name Jahve zuerst dem Mose geoffenbart sei. Aber diese Meinung beruht auf einer durchsichtigen Reflexion. Jahve war späterhin nur der Gott Israels, darin ging sein ganzes Wesen auf. Deshalb schien aber auch sein Name als der Ausdruck seines Wesens nicht älter sein zu können als Israel selbst. In Wahrheit musste Mose an einen

Aus der Frage, was Mose und seine Zeit für die Religion Israels bedeuteten, ergeben sich sofort die Vorfragen: Was bedeutete Jahve, ehe er der Gott Israels wurde? Was war überhaupt die älteste Religion der israelitischen Stämme? Das A. T. giebt uns hierüber wenig Aufschluss. Was die Genesis über die Religion der Erzväter erzählt, beruht zumeist auf Zurücktragung späteren Glaubens an die ersten Anfänge der Geschichte. Dagegen begegnen uns im späteren Israel manche Erscheinungen, die mit dem religiösen Fortschritt in Widerspruch stehen und ihn vielfach auch aufhalten. Solche Erscheinungen können auf frühere Stufen der religiösen Entwicklung hinweisen, die bei der Masse des Volkes noch nicht völlig überwunden waren. Sodann kennen wir einigermassen die Religion anderer semitischer Völker, die den Hebräern verwandt waren. Die Vergleichung dieser Religionen mit der ATl. ergiebt gewisse gemeinsame Grundzüge, die auf eine semitische Urreligion hindeuten. Auch aus der Analogie anderer semitischer Religionen können wir auf die älteste Religion der Hebräer gewisse Schlüsse ziehen. Freilich ist bei Untersuchungen dieser Art grosse Vorsicht geboten. Religiöse Erscheinungen, die dem Fortschritt widerstreiten, weisen nicht immer auf frühere Entwicklungsstufen der Religion zurück. Sie können auch blosse Entartungen vorstellen, sie können ferner von auswärts eingedrungen sein. Sodann bedeutet nicht jede Uebereinstimmung der israelitischen Religion mit anderen semitischen Religionen ursprüngliche Identität, sie kann auch auf paralleler Entwicklung oder auf Entlehnung beruhen.

Die semitischen Völker sind einander in hohem Masse gleichartig. Ihre Sprachen stehen einander so nahe, dass man sie fast richtiger als Dialecte Einer Sprache bezeichnet. Ihre ürsprüngliche Heimath war die arabische Wüste, von da vordringend haben sie Palästina, Phönicien, Syrien und die Eufrat- und Tigrisländer besetzt. Die verschiedene Natur der einzelnen Stämme, die Verschiedenheit ihrer Wohnsitze und Schicksale hat freilich auch unter ihnen verschiedene Typen ausgeprägt und an den Grenzen ihres Gebiets, wie namentlich in Babylonien, ist ihr eigenthümliches Wesen auch

---

Gott der Väter anknüpfen, nur auf einen solchen konnte er in der ägyptischen Noth selbst hoffen und seine Brüder verweisen. Es handelte sich um die Behauptung israelitischen Wesens gegenüber den Aegyptern, dafür konnte sich nur ein Gott der Väter interessiren. Dann hat Mose diesen Gott aber auch bei einem überlieferten Namen genannt. Denn an dem Namen des Gottes hing es, dass er ein Gott der Väter war. Ein neuer Gottesname hätte einen neuen Gott bedeutet.

durch fremde Beimischung alterirt. Aber gewisse Grundzüge ihres Wesens haben sie stets behauptet. Neben einer grossen Sprödigkeit ihrer Natur hat hierzu vor allem der Umstand beigetragen, dass sie in allen ihren Gebieten immer neuen Zuzug aus der Urheimath erhielten. Die Gleichartigkeit und der gemeinsame Grundtypus ihrer Religionen würde für uns deutlicher sein, wenn wir allseitiger über sie informirt wären als das der Fall ist. Die Religion der Assyrer und Babylonier kennen wir nur in der künstlichen Systematisirung, in die sie aus priesterlichem und politischem Interesse gebracht wurde. Sehr mangelhaft ist auch unsere Kenntniss der syrischen und phönicischen Religion. Mehr wissen wir über die Religion Moabs, das zu den nächsten Verwandten Israels gehörte. Die Inschrift des Königs Mesa lehrt uns, dass zwischen der Religion des älteren Israel und der Moabs eine weitreichende Aehnlichkeit bestand. Aber den ältesten semitischen Gottesglauben kennen wir vor allem aus der Religion der vorislamischen Araber. Die Quellen hierfür sind freilich ziemlich spät, sie führen uns die altarabische Religion lediglich in der Zeit ihres Untergangs vor Augen und auch da so unvollkommen, dass nur Reste von ihr uns erhalten sind. Aber wir lernen hier die semitische Religion in höchst primitiver Gestalt kennen. In Arabien wurde sie nicht nur von fremden Einflüssen wenig berührt, sie hat hier auch durch innere Entwicklung keine Abwandlung erfahren, die ihren ursprünglichen Character im wesentlichen verwischt hätte. Mit der Religion der alten Araber gehört die älteste Religion der Hebräer insofern zusammen, als ihnen beiden der geschlechtliche Dualismus fremd ist, der in dem Götterglauben der Kanaaniter und Syrer sich vielfach findet. Ueberhaupt spielte das Geheimniss der Zeugung in ihrer Religion und in ihrem Cultus keine Rolle. Aber die Hauptsache ist, dass wir bei den alten Arabern und nur bei ihnen die semitische Religion noch als die Religion von Nomadenstämmen kennen lernen und uns danach ein Bild von der ältesten Stammesreligion der Hebräer machen können.

Dass die hebräische Religion zuletzt auf eine ursemitische zurückgeht und in ihrer ältesten Gestalt namentlich der altarabischen verwandt war, ist auch sprachlich zu beweisen[1]. Vielfach bezeichnen

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen III 164ff. und dazu Nöldeke, ZDMG 1887, 719. Wellhausen, Nöldeke und W. Robertson Smith wird überhaupt die nähere Kenntniss der altarabischen Religion verdankt. Ich verweise für das im Folgenden über sie Gesagte ausser dem genannten Werke Wellhausen's auf W. R. Smith, The Religion of the Semites, Edinburgh 1889, und Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, und auf Nöldeke, ZDMG 1886, 148ff., 1887, 707ff.

Hebräer und Araber dieselben religiösen Dinge, Personen und Handlungen mit denselben Ausdrücken, ohne dass dabei an eine wechselseitige Entlehnung zu denken wäre. Der allgemeinste Ausdruck für die Ausübung des Cultus ist in beiden Sprachen עָבַד, das älteste und wichtigste Heiligthum ist bei den Hebräern die מַצֵּבָה, bei den Arabern nuṣb, das Fest heisst beide Male חַג, der Festjubel הִלֵּל, Opfern heisst זָבַח, Weihen heisst הִזִּיר (נָזַר), der Gebrauch des heiligen Looses heisst קֶסֶם, der Seher חֹזֶה. In anderen Fällen hat ein Ausdruck bei dem einen Volke eine speciellere oder allgemeinere Bedeutung angenommen, während er bei dem anderen die ursprüngliche Bedeutung behielt. حَرَم bedeutet im Arabischen Heiligkeit überhaupt, im Hebräischen ist חֵרֶם der Bann. נָסַךְ bedeutet im Hebräischen und Aramäischen die Darbringung der Libation, im Arabischen hat es viel allgemeineren Sinn genommen. עָתַר bedeutet hebräisch flehen, im Arabischen wird mit einem Derivat dieser Wurzel eine besondere Opferart bezeichnet. Dem hebräischen Wort כֹּהֵן der Priester entspricht arabisch kâhin der Seher, aber Priester und Seher waren ursprünglich dieselbe Person. Gott heisst hebräisch אֵל und אֱלֹהִים, arabisch إِل und إِلٰه. Ueberhaupt geht אֵל durch die ganze semitische Welt. Auch der unter den Semiten weit verbreitete בַּעַל findet sich bei den Arabern wieder und ebenso עַשְׁתֹּרֶת.

Wie die Götter aller Welt so waren auch die der Semiten von sehr verschiedener Herkunft[1]. Ueberall umgiebt den Menschen ein bunter Wechsel von Ereignissen, die ihn näher oder ferner betreffen, ohne dass er Gewalt über sie hätte, sie fördern ihn, aber sie überwältigen ihn auch und vernichten ihn. Daraus entsteht die Vorstellung von vielen übermenschlichen Mächten, die in der Welt walten. Ihre Reihe wird um so mannigfaltiger, je mannigfaltiger sich das Leben gestaltet. In erster Linie waren es aber überall imponirende Naturerscheinungen, die die Ahnung des Göttlichen hervorriefen, bei den Semiten am Himmel die Sonne, der Mond, die Sterne und nicht am wenigsten das Gewitter, auf Erden vor allem Quellen und Oertlichkeiten von besonderer Fruchtbarkeit. Auch Jahve war ursprünglich wohl ein Naturgott und vielleicht bezeichnet auch der Name Jahve eine bestimmte Naturerscheinung, in der man eine besondere Manifestation von ihm und einen Ausdruck seines Wesens

[1] Eine bequeme Uebersicht über die semitische Götterwelt giebt Fr. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888, S. 9—103; vgl. dazu Nöldeke, ZDMG 1888, 470ff.

sah[1]. Jahve erscheint so regelmässig im Gewitter, dass man ihn für einen ursprünglichen Gewittergott halten möchte. Ein Gewittergott scheint auch Koze, der Gott der nächstverwandten Edomiter gewesen zu sein (vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 77, 170, BÄTHGEN, Beiträge 9 ff.). Dem entsprechend hat EWALD den Namen Jahve von einem Arabischen הוה „fallen, herabfahren" abgeleitet und in Jahve den im Gewitter herabfahrenden Gott gesehen. Die Richtigkeit dieser Etymologie ist freilich sehr zweifelhaft und zu beweisen ist es am Ende nicht, dass Jahve wirklich ein Gewittergott war. Auch aus dem Cherubsymbol lässt sich das nicht erhärten[2].

---

[1] Ex 3 14 wird יהוה bekanntlich mit היה = sein zusammengebracht. In der That giebt es im Aramäischen ein הוא, das dem Hebräischen היה entspricht und möglicher Weise auch althebräisch war. Danach wird der Name erklärt אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „ich werde sein, der ich sein werde". Wie der Verf. das verstanden wissen wollte, ergiebt sich, wie W. R. SMITH (Proph. 385 ff.) erkannt hat, aus dem unmittelbar Vorhergehenden unzweideutig. Mose fragt: „Wie könnte ich Israel aus Aegypten führen?" — Jahve antwortet: כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ = „ich will mit Dir sein" (v. 11 12). Also ist der Sinn von אהיה אשר אהיה: ich werde mit Dir (oder mit Euch) sein, der ich mit Dir (mit Euch) sein werde, d. h. Ihr sollt erfahren, dass ich Euer Helfer bin. Es liegt auf der Hand, dass diese Etymologie unmöglich ist. Sie erfordert, dass man die Hauptsache (עִמָּךְ oder עִמָּכֶם) hinzudenkt. Ebenso unmöglich sind die anderen Ableitungen von הוה = היה, die man dem Verf. von Ex 3 11 ff. freilich fälschlich imputirt hat. Der Name kann weder die Aseität des Gottes Israels noch seine alleinige Existenz aussagen. Denn die Frage, ob Jahve einen metaphysischen Ursprung habe, ist dem A. T. überhaupt fremd, und der Glaube, dass er der allein wirkliche Gott sei, gehört erst der prophetischen Zeit an. Das alte Israel hat nicht daran gezweifelt, dass die Götter anderer Völker existirten. Uebrigens würde der Gedanke, dass Jahve allein Gott sei, anders ausgedrückt sein. Unmöglich ist auch die neuerdings beliebte hif'ilische Deutung des Namens, wonach Jahve der wäre, „der das Sein macht", d. h. der Schöpfer. Denn ein Hif'îl von היה ist nicht zu belegen und kam auch schwerlich vor. Uebrigens ist der Gedanke, dass Jahve die Welt geschaffen habe, bei den Hebräern nicht alt und reicht auf keinen Fall an den Ursprung der hebräischen Religion zurück. LAGARDE (vgl. zuletzt Uebersicht über die Bildung der Nomina, S. 136 ff.) hat die hif'îlische Deutung dahin modificirt, dass Jahve der sei, der geschehen macht, und das soll dann weiter bedeuten „der verwirklicht" und zwar „der seine Verheissung verwirklicht". Aber auch hierbei ist die Hauptsache, nämlich dass Jahve seine Verheissung verwirklicht, hinzuzudenken. Uebrigens war der Glaube des ältesten Israel auch nicht der Glaube an die Erfüllung der Verheissungen Jahves in der Zukunft — das war wiederum der Glaube der Juden — sondern einfach der Glaube an seine Hülfe in der Noth.

[2] Die Cherube sind nicht spezifisch israelitisch, man muss aber weiter auch bezweifeln, ob die Cherubsvorstellung den Hebräern von jeher geläufig war und nicht vielmehr erst im Laufe der Zeit bei ihnen in Aufnahme kam.

Natürlich hatten die göttlichen Wesen überall sehr verschiedenen Rang, je nach der Bedeutung, die ihr Walten an verschiedenen Orten

---

Die Verwendung des Cherubsymbols im salomonischen Tempel beweist nicht das Gegentheil und dass es auf der Lade Jahves angebracht war, kann der Priestercodex nicht bezeugen. Fremdländischer Cherubmythus liegt augenscheinlich Ez 28 vor, wo von der Function des Cherubs auf dem Götterberge, seiner Verstossung von da und seiner Verbrennung erzählt wird. Aber auch Gen 3 24 sind die Cherube gewiss keine israelitische Zuthat zu der ursprünglich fremdländischen Erzählung. Man glaubt den Namen Cherub bei den Assyrern als Bezeichnung der geflügelten Stierbilder an den Eingängen der Königspaläste nachweisen zu können (Friedr. Delitzsch, Paradies 150ff.). Sie sind weiterhin auch wohl identisch mit den Greifen, die, wie sie die doppelte Function haben, die Gottheit zu tragen und das Heiligthum zu beschützen. Ps 18 11 fährt Jahve auf dem Cherub hernieder, bei Ezechiel verlässt er auf einem von ihnen getragenen Throne Jerusalem und kehrt er später dahin zurück (Ez 1 8—11 43). Andererseits sind die Cherube im Debir des salomonischen Tempels als Wächter des Heiligthums vorgestellt (vgl. Gen 3 24, Ez 28). Wenn eine der beiden Functionen sich aus der anderen herausgebildet hat, so ist die ältere natürlich die, wonach der Cherub die Gottheit trägt. Der ursprüngliche Sinn des Cherubs ist dann aber wohl die Wetterwolke. Ps 104 3 heisst es in Anspielung auf עָרוּב: er macht Wolken zu seinem Gefährt (רֶכוּב); vgl. dazu Jes 19 1. Hierzu stimmt es, dass bei dem Cherub der Blitz ist. Ursprünglich hatten sie wohl Vogelgestalt, die später der Menschengestalt angenähert wurde. Kosters (Theol. Tijdschr. 79, 445ff.) sucht freilich zu beweisen, dass der Cherub eigentlich den Sturm bedeute. Aber für die hebräische Cherubsvorstellung beweist es am Ende nichts, wenn bei den Assyrern die Winde als die Träger der Götter erscheinen. Dass Ps 18 11 der Cherub den Wind bedeute, geht aus dem nachfolgenden וַיֵּרָא עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ so wenig hervor wie Ps 104 3 aus הַמְהַלֵּךְ עַל כנפי רוח. Noch weniger beweisen die Argumente, die Kosters aus Ez. 1 und aus der Verwendung des Cherubsymbols an den Fahrstühlen der 10 Wasserbecken des salomonischen Tempels entnimmt. Wenn bei Ezechiel über den Häuptern der Cherube ein רָקִיעַ sich befindet, auf dem der Thron Jahves steht, so sind sie da allerdings nicht die unmittelbaren Träger Jahves. Aber daraus folgt nichts gegen ihre ursprüngliche Wolkennatur. Dafür spricht aber, dass sie mit ihrem Flügelschlag den Donner erzeugen (1 24) und die Fortbewegung des Ganzen nicht nur durch ihren Flügelschlag, sondern auch durch die neben ihnen stehenden Räder bewirkt wird (1 15ff.). Richtig deutet Kosters die fahrbaren Wasserbecken des Tempels als Symbolisirung der Regenwolken. Wenn aber an den Fahrstühlen, auf denen sie standen, Cherube angebracht waren, so stellten sie hier wenigstens nicht den Wind dar, da hier neben dem Cherub ja auch Stier und Löwe verwendet waren (I Reg 7 29 36). In dem Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים (II Reg 19 15, Ps 99 1) sind sie aber als die Wächter des himmlischen Throns gedacht, wozu auch Ezechiel Anleitung gegeben haben mag. Denn auf keinen Fall bedeutet der Ausdruck den auf dem Cherub fahrenden Gott. Ps 80 2 möchte einfach an Ez 43 gedacht sein. Im Buche Henoch und in der NTl. Apokalypse preisen die Cherube wie die übrigen Engel die göttliche Herrlich-

für die Menschen hatte. Aber ihre ursprüngliche Natur wird dadurch verwischt, dass sie zu menschlichen Gemeinschaften in Beziehung gebracht werden. Das Aelteste uns geschichtlich Erreichbare ist hier die Stammesreligion der alten Araber. Ein einzigartiges Gemeingefühl herrscht in einem arabischen Nomadenstamm. Keinen Augenblick verlässt den Nomaden das Bewusstsein, dass seine ganze Existenz auf dem Stamme beruht. Was ihn in der Welt hält, schützt und rächt, ist allein sein Stamm. Umgekehrt geht aber auch sein ganzes Leben in seinem Stamme auf, er ist ein Glied seines Stammes und weiter nichts. Sein Stamm verlangt von ihm die höchste Aufopferung, jeden Augenblick muss er darauf gefasst sein, für die Sache des Stammes zu sterben. Dann wird sein Blut gerächt, wie er umgekehrt verpflichtet ist, das Blut jedes Stammesgenossen zu rächen, wo sich nur die Gelegenheit dazu bietet. Diese Aufopferung erscheint ihm als nichts ausserordentliches, er weiss es nicht anders und kann nicht anders, weil er sich lediglich als ein Glied des Ganzen fühlt. Wo bliebe auch ein solcher Stamm, wenn es anders wäre! Er könnte keinen Tag bestehen. Mit aller Welt im Kampf und Krieg ist seine Hand gegen Jedermann, aber auch Jedermanns Hand gegen ihn. Dies starke Gemeingefühl, das die Glieder des Stammes verbindet, führt nun aber auch zum Glauben an einen besonderen Stammesgott. Der energische Wille der Selbstbehauptung, der den Stamm beseelt und am Leben erhält, objectivirt sich in der Forderung einer übermenschlichen Macht, die die Sache des Stammes führt, ihm giebt was er zum Dasein nöthig hat, vor allem Sieg über die Feinde[1]. So wird irgend einer der überlieferten Götter zum Stammesgott und darüber verliert er seinen ursprünglichen Character, der oft ganz in Vergessenheit geräth. Fortan besteht sein Wesen darin, dass er diesem bestimmten Kreise von Menschen in seinen

---

keit. Ein Anfang zu dieser Verwendung der Cherube liegt wohl schon, wie Kosters bemerkt, im Priestercodex des Pentateuch vor. Denn die einander zugewendeten Cherube auf der Kapporeth der Lade beten doch wohl die göttliche Herrlichkeit an (Ex 25 20). Dass der Ausdruck I Sam. 4 4, II Sam 6 2, I Chr 13 6 später eingetragen ist, hat Kuenen gewiss mit Recht behauptet. Vgl. Godsd. I 256 f. Die Glossirung will die sinnliche Art, in der die Lade Jahves an jenen Stellen als die Wohnung Jahves gedacht ist, abschwächen.

[1] Dagegen wurde der Regen bei den alten Arabern allerdings nicht von den einzelnen Stammesgöttern abgeleitet (Wellh., Skizzen III, 175. W. R. Smith, Rel. Sem. 103 f.). Das war für einen Stammesgott auch nicht so leicht möglich wie für einen Volksgott.

eigenthümlichen Bedürfnissen beisteht. Der Stamm ruft seinen Gott oft unter besonderem Namen an, vor allem verehrt er ihn an einem bestimmten Ort. Inmitten des Stammgebietes entsteht eine Stätte, an der der Gott und der Stamm mit einander verkehren. Da bei seinem Heiligthum nimmt er den Dienst seiner Verehrer entgegen, da ist er zu finden und gewährt seine Gunst. Wie aber das Interesse und das Walten des Stammesgottes sich auf seinen Stamm beschränkt, so scheint auch seine Macht einigermassen auf die Bedürfnisse, d. h. aber auch auf den Umkreis seines Stammes beschränkt zu sein. Aber in der Nähe seines Heiligthums ist er die göttliche Macht überhaupt.[1]

Das Wesen dieser Stammesreligion kommt zum Ausdruck im Cultus[2], der das Band zwischen der Gottheit und dem Stamme immer neu knüpft, zugleich aber die Verbrüderung der Stammgenossen erneuert.

Alle menschliche Gemeinschaft ist ursprünglich Blutsgemeinschaft und auch der Stamm will sie vorstellen. Freilich beruht er nicht überall auf ihr und im Laufe der Zeit treten auch blutsfremde Geschlechter in ihn ein. Aber in diesem Fall wird die Blutsgemeinschaft künstlich hergestellt. Die Blutsfremden verbrüdern sich, indem sie gemeinsam Blut geniessen. Mit der Blutsverbrüderung ist die Bundesschliessung nahe verwandt. Jene bedeutet freilich das Ineinanderaufgehn von Geschlechtern und Stämmen, diese nur die gegenseitige Unterstützung. Aber weil gegenseitige Untertützung nur bei Gemeinsamkeit des Bluts denkbar ist, so geschieht die Bundesschliessung in derselben Form wie die Blutsverbrüderung. Vielfach kommt es in der Welt vor, dass Menschen, die sich verbünden, sich die Haut aufritzen und gegenseitig das Blut lecken, um so Ein Blut zu werden. An die Stelle des menschlichen Bluts tritt beim Bundesschluss später das

[1] Allerdings ist die Localisirung der Gottheit oft auch schon von vornherein gegeben, wenn sie z. B. als die Eigenthümerin und Bewohnerin einer Oertlichkeit von besonderer Fruchtbarkeit gedacht ist; vgl. W. R. Smith, Rel. Sem. 106 ff.

[2] Das ursprüngliche Wesen einer Religion ist vor allem aus dem Cultus zu erkennen. Cultusgebräuche werden zäh festgehalten, während die Religion selbst längst einen anderen Charakter angenommen hat. Dagegen macht der Mythus alle Wandlungen der Religion mit. Ueberhaupt aber ist der Mythus jünger als der Cultus. Der Cultus ist der genuine und ursprünglich der einzige Ausdruck für die Art, in der die Menschen ihre Beziehung zur Gottheit auffassen, bethätigen und unterhalten. Hier redet die Religion in Handlungen, der Mythus kommt erst später hinzu. Vgl. hierzu W. R. Smith, Rel. Sem. I 18 ff.

Thierblut. Auch dieses Blut wird anfangs getrunken, dann aber wird die Sitte dahin abgeschwächt, dass beide Theile die Hände in das Blut tauchen und sich damit bestreichen. Weiter treten an die Stelle des Thierblutes andere Ersatzmittel, Wasser, Wein oder wohlriechende Essenzen. Einigermassen gleichwerthig mit dem Blute ist dagegen das Fleisch des Thieres, das die Bundschliessenden essen. Aber auch das Fleisch kann durch jedes Nahrungsmittel, z. B. durch Brot, vertreten werden. Bei den Hebräern findet sich nur noch das gemeinsame Mahl, durch das der Bundesschluss perfect wird (z. B. Jos 9.).

Nun kann aber der Bundesschluss auch einen religiösen Charakter annehmen, indem man Gott als Garanten des Bundes in den Bund hineinzieht. Da wird das Thierblut, mit dem man sich verbündet, Opferblut, das Fleisch Opferfleisch. Das Blut wird dann nicht nur auf die beiden bundschliessenden Parteien, sondern auch auf Gott gebracht. Man bestreicht damit den heiligen Stein, den Altar oder das Heiligthum, das giebt dem Bunde recht eigentlich seine Kraft. Jahve ist zwischen mir und dir, sagt Jonathan zu David (I Sam 20 23 42). Merkwürdig ist was Herodot (III 8) über die Form der arabischen Bundesschliessung erzählt. „Wenn zwei sich Treue geloben, so macht ein Dritter mit einem scharfen Stein Schnitte in die Innenseite ihrer Hände. Dann zieht er jedem einen Faden aus seinem Mantel und bringt mit diesem das Blut an sieben Steine, die zwischen ihnen liegen, unter Anrufung des Orotal und der Alilat". Die Steine vertreten die Gottheit, die Verbündeten werden dagegen nicht mit dem Blut bestrichen. Also ist das Letztere unwichtiger gegenüber dem Ersteren.

Im Grunde ist aber diese Form der Bundesschliessung nichts anderes als die Anwendung des Opfers in einem bestimmten Fall. Jedes Stammesopfer hat gewissermassen den Character einer Bundschliessung. Wenn die Glieder eines Stammes sich um den Altar ihres Gottes sammeln, so theilen sie das Opfer unter einander und mit der Gottheit. Damit wird das Band, das die Stammesgenossen unter sich und mit der Gottheit verbindet, freilich nicht zum ersten Mal geknüpft, aber es wird damit erneuert und gekräftigt. Die Hebräer bringen das Blut, das sie selbst nicht geniessen, an den Altar. Ebenso streichen die Araber es auf den heiligen Stein, der Altar und Wohnung der Gottheit zugleich ist. Bei den Hebräern wird meistens auch ein Theil des Fleisches auf dem Altar verbrannt, wogegen die Araber sich mit der Blutstreichung begnügen.

Die Gemeinschaft, die hier Stamm und Stammesgottheit ver-

bindet, hat ohne Frage eine Tendenz zur Monolatrie, denn eigentlich kann ein Stamm doch nur mit Einem Gott eine solche Gemeinschaft unterhalten. Es hat freilich überall in der Welt Stammesreligionen gegeben. Vielfach lässt sich auch dieselbe Cultusform nachweisen, der die altsemitische Stammesreligion charakterisirt, aber diese Cultusform tritt eben bei Arabern und Hebräern besonders hervor und sie hat bei ihnen mehr bedeutet als anderswo. Schwerlich hat an vielen Orten der Erde Stammesreligion in solcher Ausprägung bestanden. Renan hat den Semiten einen monotheistischen Instinkt beigelegt. Das ist eine grossartige Uebertreibung. Die semitischen Culturvölker wurden mit Ausnahme der Hebräer zunächst sämmtlich Polytheisten, nur bei den Hebräern ist der Monotheismus entstanden. Aber in gewissem Sinne hat Renan doch nicht Unrecht. Schliesslich haben alle Semiten von den Hebräern den Monotheismus angenommen, theils in der Form des Christenthums und vor allem in der des Islam. In der semitischen Stammesreligion liegt aber die letzte geschichtliche Wurzel dieses Monotheismus.

Bedeutsam ist, dass die Semiten ihre Götter mit Vorliebe Herren und Könige nennen (בַּעַל, אָדוֹן, מֶלֶךְ u. s. w.), darin drückt sich die Intensität ihrer religiösen Empfindung aus, für die die ursprüngliche Qualität der Götter hinter ihrer Beziehung zur Welt und zu den Menschen verschwindet. Völlig unsicher ist dagegen der Sinn des gemeinsemitischen אֵל (אֱלוֹהַּ אֱלֹהִים), das man bald als Starker, bald als Führer erklärt oder auch mit אֵלָה, dem heiligen Baum in Verbindung gebracht hat[1]. Ebenso unklar ist die Bedeutung des hebräischen Plurals אלהים, des phönizischen אלם und des äthiopischen amlâk in singularischem Sinne, der bald als Majestätsplural, bald als Plural der Abstraction (= Gottheit) oder auch der Amplification erklärt ist, aber auch als Spur eines ursprünglichen Polytheismus der Hebräer gedeutet wurde. Eine wesentlich polytheistische Religion war aber auf keinen Fall die nächste Vorgängerin der nationalen Religion Israels[2]. Unerklärt ist bisher auch שַׁדַּי, das sich

[1] Lagarde hat es gar nach אֵל-, אֶל- als Ziel der Andacht deuten wollen (so bes. Uebersicht u. s. w., S. 159—171). Vgl. sonst Nöldeke, Berliner Monatsber. 1880, 760ff., ZDMG 1888, 486. Nestle, Theol. Stud. aus Württemb. 1882, 244ff. Dillmann zu Gen 1 1. Stade, Gesch. Israels I, 428. Wellh., Skizzen III, 168. Ed. Meyer in Roschers Mythol. Lexicon s. v. El.

[2] Vgl. zu אלהים Nöldeke, ZDMG 1888, 476f. W. R. Smith (Rel. Sem. 426) ist dagegen geneigt, jenen Plural aus der altsemitischen Naturreligion herzuleiten, die die heiligen Stätten als von einer unbestimmten Summe ununterscheidbarer göttlicher Wesen bewohnt gedacht hätte.

in der älteren Literatur nur Gen 43 14 (49 25) Num 24 4 16 findet, übrigens aber der späteren Literatur angehört[1].

Aber noch wichtiger ist eine andere Erscheinung, auf die Nöldeke und Wellhausen aufmerksam gemacht haben[2]. Bei den Griechen und Römern werden die Volksgemeinschaften durch die Plurale der Gentilicia bezeichnet: Ἴωνες, Αἰωλιεῖς, Δωριεῖς, singularische Volksnamen giebt es da nicht. Die semitischen Volks- und Gemeinschaftsnamen sind dagegen ursprünglich Substantiva singularia: Jisrael, Edom, Moab, Ammon, Jischmael, Jerachmeel, Midjan u. s. f. Davon abgeleitet sind die adjectivischen Gentilicia: Jisraelî, Edomî, Moabî, Ammonî u. s. f. Hierin äussert sich das starke Gemeingefühl, das die semitischen Stämme und Völker charakterisirt. Dies Gemeingefühl hat auch die lebensvollen Gestalten der Erzväter geschaffen, die von Haus aus doch nur Personificationen Israels sind. Diesem Gemeingefühl entstammt aber aber auch die Monolatrie in Stamm und Volk.

Aus der Monolatrie eines Stammes entsteht nicht ohne weiteres die Monolatrie eines Volkes. Denn ein Volk entsteht nicht einfach durch Ausbreitung eines Stammes, sondern durch die Verbündung theils blutsverwandter, theils blutsfremder Stämme, die von Haus aus ihre besonderen Götter haben. Gemeinsame Noth, gemeinsame Interessen und Thaten führen Stämme zu einem Bündniss zusammen, aus dem Bündniss entsteht aber ein Volk, wenn die Gemeinsamkeit des Interesses und des Handelns eine dauernde ist. Auch Israel war aus Stämmen von verschiedener Herkunft zusammengewachsen. Die Vertheilung der Söhne Jakobs auf seine beiden Frauen, Lea und Rahel, bedeutet, dass Israel vor der Eroberung Kanaans aus zwei Hauptelementen bestand. Dazu kamen überdies noch andere Elemente, die als Söhne der Mägde erscheinen. Die Zusammensetzung Israels aus verschiedenartigen Stämmen ergiebt sich übrigens auch aus der doppelten Verwandtschaft, deren die Ueberlieferung gedenkt. Israel hatte Beziehungen zu mesopotamischen, aber auch zu nordarabischen Völkern.

---

[1] אֵל שַׁדַּי findet sich Gen 43 14 (49 25), im Priestercodex und Ez. 10 5, sonst stets blosses שַׁדַּי. „Starker" kann das Wort nach hebräischer Etymologie nicht heissen. Nöldeke hält שַׁדַּי für die richtige Aussprache, das er von שַׁד „Herr" ableitet und mit dem aramäischen Gottesnamen שד, שאדא combinirt. In der Endung ַי = will er dasselbe Suffix sehen wie in אֲדֹנָי (ZDMG 1886, 735 f., 1888, 480 f.). Die Verbindung אל שדי spricht aber dafür, dass שדי ein Adjectiv wie עֶלְיוֹן ist.

[2] Vgl. Nöldeke, ZDMG 1886, 170 f. Wellh., Skizzen III, 176 f.

Die Entstehung einer Nation bedeutet, dass das Stammesbewusstsein hinter einem höherem Gemeinschaftsgefühl zurücktritt, dann entsteht aber auch eine nationale Religion, in der die Stammesgötter gegenüber dem nationalen Gott ihre alte Bedeutung verlieren. Denn so eng auch die Gemeinschaft ist, die zwischen einem Stammesgott und seinen Dienern besteht, zunächst ist sie doch nur der Widerschein des Stammesbewusstseins. Sie lockert sich und löst sich auf, sobald der Stamm für seine Glieder nicht mehr die Welt bedeutet, sobald er in einen Kreis von Interessen gezogen wird, die über das blosse Stammesinteresse hinausreichen.

Treten verschiedene Stämme zu einem Volke zusammen, so kann der Gott des führenden Stammes zum Nationalgott werden. Nun wird aber die Entstehung nationaler Religionen noch in anderer Weise vorbereitet. Unter den arabischen Stämmen war längst eine gewisse religiöse Gemeinschaft entstanden, ohne dass es dabei schon zur Bildung einer arabischen Nation gekommen wäre.

So sehr die Stämme sich auch gegen einander abschliessen, sie bedürfen des Verkehrs. Handel und Wandel führen sie auch friedlich zusammen, es entstehen Märkte, auf denen sie sich regelmässig begegnen. Diese Zusammenkünfte stehen unter dem Schutz der Religion. Bei friedlicher Zusammenkunft schwört jeder Stamm bei seinem Gott, für die Zeit der Zusammenkunft den Frieden zu wahren. Aber weiter ist es ein besonderer Gott, auf dessen Gebiet die Zusammenkunft stattfindet. Alle hier Erscheinenden sind seine Gäste und für die Zeit der Zusammenkunft erweisen sie ihm alle eine gewisse Huldigung. Aus regelmässigen Märkten von grösserer Bedeutung entsteht dann wohl eine allgemeine gottesdienstliche Feier der hier sich sammelnden Stämme.

Aber noch in anderer Weise entsteht eine gewisse religiöse Gemeinschaft unter verschiedenen Stämmen. Im alten Arabien kam es vor, dass verschiedene Stämme ein gemeinsames Heiligthum hatten. Oefter hatte das darin seinen Grund, dass ein Stamm aus seinem Gebiete vertrieben war, aber an seinem alten Heiligthum festhielt und bei der Festfeier von dem nunmehr dort wohnenden Stamm zu ihm zugelassen wurde.

Es giebt aber auch heilige Orte, die aus anderen Gründen allgemeine Huldigung geniessen. Hohe Berge z. B. gelten überall in der Welt als vorzügliche Stätten der Anbetung. Die umwohnenden Stämme wallfahren dorthin, wenn sie auch in ihren verschiedenen Gebieten ihre besonderen Heiligthümer haben. Hier am heiligen Berge

verehren sie aber nicht nur ihre verschiedenen Stammesgötter, sondern auch den Gott, dem der Ort heilig ist. Dieser Gott steht natürlich in besonderer Beziehung zu dem Stamme, in dessen Gebiete er wohnt. Für ihn ist er zunächst Stammesgott. Die übrigen hier erscheinenden Stämme verehren ihn dagegen nicht als solchen, sondern zunächst vielleicht als Naturgott. Die Naturreligion geht neben der Stammesreligion her, auch sie stiftet Beziehungen unter verschiedenen Stämmen, damit hört sie einigermassen auf, Naturreligion zu sein. Ferner entsteht an allen heiligen Orten, an denen viele Stämme verkehren, leicht ein angesehenes Priesterthum und mit ihm eine höhere religiöse Bildung. Das ist aber auch ein neuer Grund dafür, dass allerlei Stämme hier verkehren. In derartigen Zusammenkünften schliessen sich die Stämme noch nicht zu Einer religiösen Gemeinde zusammen, sie üben da ihren Gottesdienst gesondert für sich[1]. Gleichwohl können solche Wallfahrtsorte für die Entstehung einer nationalen Religion bedeutungsvoll werden, für die israelitische war es der Sinai.

Jahve war ursprünglich gewiss der Gott eines Stammes, der in dem späteren Volke Israel aufging. Wellhausen hat als möglich hingestellt, dass er ursprünglich der Gott des Stammes Joseph war. Im Gebiet von Joseph stand später die Lade Jahves, dem Stamme Joseph gehört der älteste geschichtliche Name an, der mit Jahve zusammengesetzt ist: Josua. Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, dass gerade der Stamm Joseph und nur er in Gosen gewesen war. Von Joseph ging dann die Bewegung aus, durch die das Volk Israel entstand.

Aber Jahve war schon vor Mose mehr als der Gott eines in Gosen wohnenden Stammes, er war der Gott vom Sinai und hatte als solcher eine allgemeinere Bedeutung. Der Sinai galt den Späteren als der Berg der Gesetzgebung, aber das ist er nur geworden, weil er von Alters her der Sitz Jahves und als solcher für das älteste Israel von grosser Bedeutung gewesen war. Als Israel am Sinai anlangt, geht Mose hinauf zu Gott und Jahve sagt zu ihm: ich habe Euch zu mir gebracht (Ex 19 3 f.) Vom Sinai war Jahve mit Israel nach Kanaan gezogen (Dt 33 2), aber nach älterer Vorstellung war er auf dem Sinai geblieben. Von dort kommt er Jdc 5 4 seinem Volke zu Hülfe. Dass er dort geblieben war, wird später einmal daraus erklärt, dass die Israeliten während ihres Aufenthalts am Sinai das goldene Kalb gemacht hätten (Ex 33 1 ff.). Wie

[1] Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem. 259.

lange aber der Sinai als der wahre Sitz Jahves galt, sieht man aus der Wallfahrt des Elia (I Reg 19 8 ff.)[1] Diese Beziehung Israels zum Sinai ist gewiss nicht von Mose zuerst geknüpft. Nach Ex 3 wurde die Heiligkeit des Sinai freilich ihm geoffenbart, aber diese Vorstellung erklärt sich daraus, dass die Erinnerung bezüglich des Sinai nicht über Mose hinaufreichte. Auch der einjährige Aufenthalt, den Israel nach dem Priestercodex am Sinai nahm, könnte den Sinai nicht zur Wohnung Jahves gemacht haben. Zu Moses Zeit scheint vielmehr Kades, tief im Süden des späteren Juda, der Mittelpunct Israels gewesen zu sein. Am einfachsten wäre es nun anzunehmen, dass Israel oder wenigstens ein Theil von Israel vor Mose am Sinai gewohnt hätte. Aber die Ueberlieferung weiss davon nichts. Es ist ein Theil des Volkes Jethros, der sich am Sinai an Israel anschliesst (Num 10 29 ff.). Vielmehr galt das Heiligthum Jethros, das eben am Sinai zu suchen ist, den Israeliten als ein uralter Sitz religiöser Bildung, an dem sie einst verkehrt und gelernt haben wollten. Darin dass Mose Jethros Schwiegersohn ist, drückt sich der Anspruch aus, dass ihre Religionsübung von der priesterlichen Weisheit Midians abstamme und man kann nicht bezweifeln, dass das einigermassen der Fall war. Gewiss wird Israel auch zu Moses Zeit am Sinai verkehrt haben. Die Uebung der Thora hat er nach Ex 18 von Jethro überkommen, auch die Beschneidung wird Ex 4 24 ff. auf Sippora, die Tochter Jethros, zurückgeführt. Aber die Beziehung Israels zum Sinai ist älter als Mose. Hatte aber der Sinai als der Sitz Jahves schon vor Mose für Israel Bedeutung und nahm andererseits die Bewegung, die unter Mose zur Gründung Israels und der Religion Israels führte, bei den Hirten in Gosen ihren Anfang, so folgt daraus, dass Jahve schon vor Mose mehr war als ein blosser Stammesgott.[2] Israeliten in Gosen und Israeliten

[1] Diese Wallfahrt bedeutet einerseits eine Repristination altisraelitischer Denkweise gegenüber der im Lande Kanaan verfälschten Jahvereligion. Denn zu Elias Zeit war es gewiss längst herrschende Vorstellung, dass Jahve in Kanaan wohne. Zugleich aber drückt die Wallfahrt Elias den Bruch zwischen Jahve und Israel aus, den zuerst Elia vollzogen hat. Dieser Gedanke liegt auch Ex 33 1 ff. zu Grunde, einem Stück, das von Ex 32 unabtrennbar ist und wie dieses den Untergang Samarias voraussetzt. Auch so ging Jahve an seinen Ort zurück (Hos 5 15).

[2] Es ist nicht unmöglich, dass Jahve auch der Gott Jethros war, obwohl die Ueberlieferung das augenscheinlich nicht annimmt (Ex 18 10 f.). Der Sinai hatte wohl für weitere Kreise religiöse Bedeutung und unter dem Gott vom Sinai konnte man sich verschiedenes denken und ihn auch verschieden nennen.

der Sinai-Halbinsel verehrten vorher schon den Jahve und hatten dabei Beziehung zum Sinai. Selbst wenn der Aufenthalt von Israeliten in Gosen nicht für geschichtlich gelten könnte, so bedeutete die Verehrung Jahves am Sinai doch gewiss mehr als einen Stammeskult. Sie war der Ausdruck einer Gemeinschaft, die schon vor Mose zwischen mehreren Stämmen des späteren Israel bestand. Hier konnte Mose anknüpfen, als er die Stämme Israels um den Namen Jahves sammelte und sie zu einem unzerstörbaren Bunde zusammenfügte.

Israeliten waren mit Erlaubniss des Pharao in das Land Gosen eingewandert, wo sie wie sonst am Rande der Wüste ihre Heerden weideten. Das anfänglich freundliche Verhältniss zwischen ihnen und den Aegyptern endete aber mit dem schärfsten Conflict. Der Pharao zwang die israelitischen Hirten zu Frohndiensten und that ihnen damit das denkbar schrecklichste an. Wie bei allen Nomaden war die Liebe zur Freiheit der Grundzug ihres Wesens, Zwangsarbeit im Dienste eines Despoten bedeutete für sie die Vernichtung alles dessen, was ihnen am Dasein werthvoll war. Wer ihren Freiheitsdrang zerbrach, zerbrach in ihnen den Menschen. Aber dieser Angriff rief bei ihnen auch den entschlossensten Widerstand hervor, er lehrte sie, sich auf ihr Bestes zu besinnen und in der Erinnerung an den Gott ihrer Väter fassten sie den Muth, sich durch die Flucht der Knechtschaft zu entziehen. Die Flucht gelang unter Umständen, in denen sie die Hand ihres Gottes erkannten. Der Weg über die Landenge wurde ihnen verlegt, sie mussten einen Uebergang durch die Furthen des Rothen Meeres wagen. Starke Ebbe gestattete ihnen den Durchzug und die wiederkehrende Fluth rettete sie vor den ägyptischen Truppen. Da war der Gott ihrer Väter zwischen sie und ihre Verfolger getreten. Allen späteren Generationen Israels bezeugte die Erzählung vom Durchzug durch das Rothe Meer den Glauben, dass das Heil Israels nur bei Jahve stehe, dass es in Jahve aber gewiss sei. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass dieser Glaube jene Erzählung geschaffen habe, in ihrer ältesten Gestalt macht sie den Eindruck der Geschichtlichkeit. Halbvergessene Erlebnisse der Kindheit sind oft auf die Individualität des Mannes von stärkstem Einfluss, so mag dies Ereigniss die Eigenthümlichkeit

---

Wie der Sinai zu dieser Bedeutung kam, ist völlig dunkel und schon deshalb nicht zu errathen, weil seine Lage völlig ungewiss ist. Nach Jdc 5 4 lag er in Se'îr und im Gefilde von Edom, nach Dt 33 2 in Se'îr und im Gebirge von Paran. Danach kann er nicht der traditionelle Sinai sein.

des eben entstehenden Volkes in hohem Masse bestimmt haben. Es war für alle Zukunft bedeutsam, dass die Hirten von Gosen mit dem mächtigen Pharao in einen Conflict geriethen, der ihre Existenz in Frage stellte, dann aber in dem ungleichen Kampfe gerettet wurden.

Freilich war nur ein Theil des späteren Israel in Gosen gewesen, das lediglich für wenige tausend Menschen Raum bot. Die glückliche Flucht dieser Wenigen gab deshalb auch nur den Anstoss zu einer Bewegung unter den Stämmen der Sinai-Halbinsel, die zur Entstehung des Volkes Israel führte. Die Flüchtlinge trafen in der Wüste verwandte und befreundete Stämme, auf die ihre religiöse Erregung sich übertrug, und sie theilten mit ihnen weitere Erlebnisse, in denen sich ihnen allen die Macht Jahves weiter offenbarte, zugleich aber das zwischen ihnen bestehende Gemeingefühl zu einem Nationalgefühl erstarkte. Kades war während längerer Zeit der Mittelpunkt des entstehenden Israel, von hier zogen die Stämme in das Ostjordanland, eroberten das dortige Amoriterreich und begannen so vom nomadischen Leben zum sesshaften überzugehen. Damit thaten sie den ersten Schritt zur Bildung eines Volkes und Reiches. In diesen gemeinsamen Erlebnissen und Thaten wurden die Stämme Israels sich bewusst, dass sie über die Schranken ihrer Stammesinteressen hinaus für immer zusammengehörten und einander verpflichtet waren, und dies Bewusstsein fand seinen Ausdruck in dem Glauben an Jahve, den Gott Israels.

Ein nationaler Gottesglaube von solcher Art hat nothwendig in den hervorragenden Männern der Nation seine Träger. Wie sehr das bei Israel der Fall war, ist in seiner späteren uns sicher bekannten Geschichte evident, aber auch am Anfang seiner Geschichte kann es nicht anders gewesen sein, ein Mann, den die Ueberlieferung Mose nennt, muss für die Entstehung seiner Religion viel bedeutet haben. In ihm ist der Glaube an Jahve als den Gott Israels zuerst aufgetaucht, er hat ihn zum bleibenden Gemeingut der Stämme gemacht, so sehr dieser Glaube auch anderweitig angebahnt sein mochte.

Allerdings aber waren die Männer Israels aus Israel und das Geheimniss, das über der Eigenart des Helden liegt, liegt einigermassen auch über der Eigenart des Volkes, das sich von ihm führen lässt. Die göttliche Vorsehung schuf hier ein Volk, dessen nationaler Glaube eine einzigartige Lebenskraft besass und behauptete und der in seiner höchsten Vollendung der Glaube aller Welt werden sollte. Vielfach hat es in der Welt nationale Religionen gegeben, namentlich

müssen die Religionen der nächsten Verwandten Israels, nach Moab zu urtheilen, der israelitischen Religion sehr ähnlich gewesen sein. Aber in Israel hat sich nationale Religion in höchster Folgerichtigkeit und Vollkommenheit ausgebildet. Edom und Moab hatten es vor Israel zur Ansässigkeit gebracht und sich an der Grenze Kanaans ein Gebiet erobert. Mit der Eroberung Gileads und des Westjordanlandes that Israel es ihnen zuvor, bis es schliesslich sie selbst unterwarf. Diese äussere Ueberlegenheit Israels wurzelte in seiner geistigen und religiösen.

Als der nationale Gott Israels war Jahve das unsichtbare Haupt der Nation. Sein Walten war dem analog, was sonst ein Volk von seinem menschlichen Oberhaupt erwartet. Er gab Israel im Kriege seine Anführer, er bewirkte es, dass das Volk ihnen opferwillig folgte. Er war aber auch selbst bei ihm in der Schlacht und gab ihm den Sieg (Jud 5 13). In der Kraft seines Armes empfand Israel Jahves Macht, Jahve gegenüber verschwand alles, was Israel selbst an kühnen Entschlüssen und an harter Kriegsarbeit aufbot. Sieg heisst Rettung bei Hebräern und Arabern. Israels Sache war ohne weiteres die Sache Jahves, ja sie war mehr noch die Sache Jahves als die Israels. Israels Feinde waren Jahves Feinde (I Sam 30 26), Israels Kriege Jahves Kriege (Num 21 14 I Sam 18 17 25 28). Es heisst nicht nur, dass Jahve Israel beisteht, es heisst auch umgekehrt, dass Israel Jahve beisteht. Jahve bietet das Volk zum Kriege auf, er fordert von allen Volksgliedern Selbstopferung für seine Sache. „Ein Schwert für Jahve und für Gideon“ war der Kriegsruf der Leute Gideons, der freilich in einem wunderlich damit contrastirenden Zusammenhang überliefert ist (Jdc 7 18 20). Israel verflucht die, die im Augenblick der Gefahr den Jahve im Stich lassen (Jud 5 23). Furchtbare Rache nimmt Gideon an den Leuten von Sukkoth und Penuel, weil sie ihn nicht gegen die Midianiter unterstützen wollten (Jdc 8 4—9 13—17). Damit rächt er nicht nur seine persönliche Ehre, sondern auch Israel und Jahve. Saul droht die Ochsen eines Jeden in Stücke zu hauen, der seinem Aufgebot gegen die Ammoniter nicht Folge leisten will. Da befällt die Leute eine von Jahve gewirkte Furcht (I Sam 11 7). Wie sehr der Krieg Israels Jahves Krieg ist, zeigt auch die Art, in der die Israeliten den Bann (חֵרֶם) verstehn. Wenn sie für den Fall des Sieges die Vernichtung der Beute geloben, so ist das nicht nur ein Geschenk an Jahve, auch nicht nur die Anerkennung, dass er allein den Sieg gab. Man lässt damit auch in heiliger Scheu dem Zorne Jahves gegen die

Feinde freien Lauf.[1] Jahve ist also vor allem ein streitbarer Gott, ein Kriegsmann (Ex 15 3), sein Volk heisst Israel = El streitet. Der erste Altar, den Mose baut, heisst יְהוָה נִסִּי d. h. Jahve ist meine (Israels) Fahne. Um den Namen Jahves sammeln Israels Stämme sich zum gemeinsamen Kampf gegen die Feinde (Ex 17 15). „Erhebe dich, o Jahve, damit deine Feinde sich zerstreuen" — ist gewiss eines der ältesten Gebete (Num 10 35).

Im Kriege trat die Religion vor allem in die Erscheinung, aber nach Analogie eines menschlichen Volkshauptes war Jahve auch der oberste Richter Israels. In schwierigen Rechtsfällen rufen die streitenden Parteien überall die Entscheidung des Stammeshaupts oder des Königs an. Wer das Volk im Kriege anführt, ist im Frieden sein oberster Richter. שֹׁפֵט ist in Israel wie bei den Phöniziern ein Name für den König, weil sein Regieren wesentlich im Richten besteht. Nun besteht hierbei aber ein Unterschied zwischen einem Stammeshaupt und einem Könige. Nur das Urtheil des Königs kann unmittelbar bindende Kraft haben. Bei jedem anderen Volkshaupt ist die richterliche Autorität nur eine moralische, d. h. sie ist um so grösser oder kleiner, je grösser oder kleiner überhaupt das Ansehen des Volkshauptes ist. Dem entsprach nun die richterliche Autorität, die Jahve in Israel übte, auch sie war durchaus moralischer Natur. Mose richtete das Volk in der Wüste, noch in später Zeit hiess Kades עֵין מִשְׁפָּט die Gerichtsquelle, weil er hier dem Volke Recht und Satzung gegeben hatte (Gen 14 7 Ex 15 25) Die gewöhnliche Rechtsprechung verblieb den Häuptern der Stämme und Geschlechter, vor Mose kamen nur die Fälle, in denen ihre Weisheit nicht ausreichte. Dann sprach er im Namen Jahves Recht und machte so die Rechtsentscheidung zur Sache Jahves (Ex 18 15 19: das Volk kommt לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים und Mose bringt die Händel vor Gott).

Als der Vertreter Jahves entschied Mose auf Grund göttlicher Offenbarung und zwar der Offenbarung, die ihm als dem Priester Israels zu Theil wurde. Denn das war er auch (Ex 33 7 ff. Jdc 18 30 Dt 33 8 ff.) Bei seinem Entscheiden muss er nämlich in derselben Weise verfahren sein wie später die Priester Israels, die in diesem Stücke seine Nachfolger waren[2], auch er wird schon durch

[1] Vgl. I Sam 28 18. Zorn und Bann haben an dieser ziemlich späten Stelle freilich schon einen anderen Sinn als den ursprünglichen. Vgl. aber auch die Mesa-Inschrift Z. 11. 12: „ich brachte um alle Leute aus der Stadt zur Augenweide für Kamos und für Moab".

[2] Das wird Ex 18 nicht ausdrücklich gesagt, ist aber der selbstverständliche Sinn der Erzählung. Mose ist freilich Volkshaupt und Priester zugleich.

das heilige Los, die Urim und Thummim entschieden haben. Das Losen[1] bedeutete, wie WELLHAUSEN bemerkt, keine ganz zufällige Entscheidung. Es kam vielmehr darauf an, welche Frage beim Losen gestellt wurde, dabei war der Priester durch seine Intention geleitet. Er selbst, sein Standesgeist, war die Hauptsache. Auch entschied er nicht immer durch das Los. Gleichartige Fälle erforderten gleiche Entscheidung, die späteren auf Grund der früheren, und jede einzelne Entscheidung erforderte einen allgemeinen Rechtsgrundsatz, auf den sie basirt wurde. Mose lehrte aus Anlass der einzelnen Entscheidungen die חֻקִּים und תּוֹרוֹת Jahves (Ex 18 16) und ebenso machte es Muhammed. Es bildete sich deshalb eine Tradition aus, die das Losen mehr und mehr überflüssig machte.

Dass nun der priesterliche Spruch nur moralische Autorität hatte und nicht zwangsweise executirt werden konnte[2], hatte für den Augenblick vielleicht seine Nachtheile, für die Dauer gereichte das aber zum höchsten Segen. Weil die Priester nicht unmittelbar die Gesetzgeber Israels waren, so konnten sie um so freier entscheiden, um so mehr konnte das Volksgewissen in ihren Sprüchen zu Worte kommen. Nur indirect übte ihre Entscheidung auf das thatsächlich gültige Recht Einfluss aus, aber dieser Einfluss war um so nachhaltiger, auf Grund der Moral schuf sie es im Stillen immerfort um. Das war auch mehr, als wenn Jahve das Recht Israels ein für allemal definirt hätte, er war vielmehr seine lebendige Quelle.

Freilich hat dies Institut der Thora bei anderen Völkern seine Parallelen. Die nationale Gottheit galt überall als die Hüterin des Rechts und mehrfach hat dieser Glaube sich in ähnlichen Instituten Ausdruck verschafft. Auch die Thora war an sich nur ein Organ der Religion. Zuerst war die Religion da und dann die Thora, es kam alles auf den Geist an, in dem die Thora gehandhabt wurde. Aber anderswo in der Welt sind solche Institute zu keiner Bedeutung gelangt und wo sie dazu gelangten, haben sie sie später wieder verloren. In Israel ist dagegen durch die Thora ein sittlicher Gottesglaube dauernd begründet. Hier kümmerte sich die Thora mit solcher Folgerichtigkeit um das Recht und sie fand dabei eine so

---

[1] Die Beziehung der Urim und Thummim auf die Thora ist aus Dt 33 8–10 evident; vgl. sonst I Sam 14 41 LXX. Was die Urim und Thummin eigentlich vorstellten, ist völlig dunkel. Die Araber losten mit Pfeilen. Vgl. WELLH., Skizzen III, 126 ff.

[2] Das wird erst Dt 17 8–13 gefordert, im ursprünglichen Wortlaut aber auch nur für den Rechtsspruch des Königs. Vgl. DLZtg. 1886, 481 f.

allgemeine Anerkennung, dass später die Propheten in dem Gott Israels allein den Gott des Rechts erblicken konnten, der um des Rechts willen sogar sein Volk Israel vernichtete. Dieser Geist, der die Thora beseelte, und diese Autorität, in der sie stand, reicht gewiss bis in die Anfänge der Religion und auf Mose zurück. Mit einzigartigem Ernst hat Israel von jeher das Recht als Sache Gottes betrachtet[1].

Die Lehre des Rechts und des Guten war freilich nicht die einzige Aufgabe der Thora. Bei allen Völkern sind die Götter überhaupt die Berather der Menschen, sie sollen entscheiden, ob Krieg oder Frieden, ob Angriff oder Rückzug, sie sollen am Ende auch jedem einzelnen ihrer Verehrer im Kleinen wie im Grossen den Weg zeigen. So war es auch mit der Thora in Israel. Sie wurde in allen Nöthen angegangen, die den Einzelnen und die Gesammtheit betrafen, nur dass sie vor allem für die Gesammtheit da war. Als der nationale Gott Israels war Jahve nur an Israel interessirt, er war aber schliesslich an allem interessirt, was Israel als Volk betraf. Alle Sphären des nationalen Lebens wurden mehr und mehr seinem Willen und Walten unterstellt. Darum blieb neben ihm für keinen anderen Gott Platz. Denn neben dem nationalen Zweck, der in Jahve gesetzt war, fand auch in Israels Herzen auf die Dauer nichts anderes Raum. Als der Gott Israels musste aber auch Jahve in aller Noth der zureichende Helfer sein. Er vermochte zuletzt alles was Israel bedurfte und that es, ob es auch, wie die Hervorbringung des Erntesegens, ihm von Haus aus fremd war. So wuchsen Gott und Volk fest zusammen, Jahve war ein lebendiger Gott und wurde ein einiger Gott, weil man im gesammten Leben der Nation sein Walten spürte, das dem Einen nationalen Zweck zustrebte.

---

[1] תּוֹרָה heisst zunächst die einzelne Entscheidung (Hagg 2 11), ebenso aber auch die Function des Entscheidens (Jes 28 7). Sodann wurde die Tradition, die sich auf Grund der einzelnen Entscheidungen bildete, so genannt (Dt 33 10), endlich aber auch die Systematisirung und Niederschrift dieser Tradition, die zum unverbrüchlichen Statut der jüdischen Gemeinde gemacht wurde. Ursprünglich bedeutet תורה vielleicht das Losen, die Lose wurden geworfen (הוֹרָה), später verstand man es als „Weisung". Den kategorischen Befehl der Gottheit bezeichnet das Wort nicht. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob der Inhalt der תורה dem Jahve selbst einigermassen gleichgültig gewesen wäre. Er berieth die Menschen freilich auch in Dingen, an denen er kein unmittelbares Interesse nahm, aber mit dem Recht und der Sitte identificirte er sich. Vielmehr verdankt Israel die Kenntniss des Rechten allein seiner Gnade, sonst setzt er es auch zum Schaden der Menschen durch.

Ein neues Recht hat Mose Israel nicht geben können, ebenso wenig konnte er ihm einen neuen Cultus und eine neue religiöse Sitte geben. Im Allgemeinen hat er Jahve, den Gott Israels, gewiss in derselben Weise angerufen und verehrt, in der man ihn früher als den Gott der Väter verehrt hatte, er hat auch im Cultus und in der religiösen Sitte schwerlich viel Neues geschaffen.

Wir wissen nicht, wie alt die Beschneidung in Israel war, sie reichte aber jedenfalls in die frühesten Zeiten hinauf. Aber sie hat im alten Israel nicht als Zeichen des Jahvedieners gegolten und Mose hat sie dazu auch nicht gemacht. Auch die Phönizier übten sie, ebenso gewiss die Edomiter, Moabiter und Ammoniter, unbeschnitten heissen nur die Philister[1]. Sie war auch unter den Völkern der Sinaihalbinsel verbreitet, wie sie später unter den Arabern allgemein war. Nach Ex 4 24 ff. haben die Israeliten die Beschneidung von den Midianitern angenommen. Ihren Ursprung hatte sie vielleicht in Aegypten, von wo sie Jos 5 abgeleitet wird. Was sie an sich ursprünglich bedeutete, ist räthselhaft. Aber sie galt bei Hebräern und Arabern als unerlässlich für das vollberechtigte männliche Glied des Stammes und Volkes. Dabei stand sie in Beziehung zur Hochzeit. Blutsbräutigam nennt Sippora ihren Mann, nachdem sie mit der blutigen Vorhaut ihres Kindes die Scham Moses berührt hat. Auch in der Erzählung von Gen 34 blickt diese Beziehung durch. Das Ursprüngliche ist die Beschneidung der herangewachsenen jungen Männer, die Beschneidung der Kinder ist eine Milderung jener älteren Sitte. Die Beschneidung des Bräutigams bedeutet aber nicht nothwendig die Weihe des Zeugungsgliedes an die Gottheit. Freilich wurde sie bei den Israeliten auch als religiöse Forderung betrachtet. Jahve will den Mose tödten, weil er unbeschnitten ist. Aber das ist auch schon daraus verständlich, dass Stamm und Volk die Beschneidung von allen ihren Gliedern forderten, heilige Sache war sie als nationale. Jos 5 erscheint sie aber mehr als ein Stück Gesittung und insofern als nationale Ehrensache. Der Gedanke, dass sie unmittelbar dem Jahve gelte, ist erst später aufgekommen, als die Beschneidung bei den Nachbarn Israels, wie es scheint, in Abgang kam. Da erst konnte sie zum specifischen Sa-

[1] Deshalb wird man trotz Gen 34 auch für die Kanaaniter annehmen müssen, dass sie die Beschneidung übten. Vgl. überhaupt Kuenen, Godsd. I, 237ff. Wellh., Skizzen III, 215f. ZDMG 87, 718. Erman, Aegypten 710f. Lagarde, Uebersicht 117.

crament der jüdischen Religion werden. Aber noch dem Jeremia ist dieser Gedanke unbekannt, wenn er 4 4 sagt: „Beschneidet Euch dem Jahve, thut ab die Vorhaut von Euren Herzen". Also gilt die äusserliche Beschneidung, wie Jeremia voraussetzt, nicht dem Jahve.

Von den Festen und Feiertagen Israels kann nur das Passah und die Neumondsfeier aus der Wüste stammen. Die Neumondsfeier hat als solche mit der nationalen Religion Israels natürlich nichts zu thun und dasselbe gilt vom Passah, sofern es ursprünglich ein Hirtenfest ist, bei dem die Erstgeburten des Viehs geschlachtet wurden. Maṣṣoth, Kaṣir und Asif sind Erntefeste, die die Hebräer mit dem Ackerbau von den Kanaanitern übernommen haben. Auch der Sabbath hat den Ackerbau zur Voraussetzung.

Was die übrigen Einrichtungen des Cultus angeht, so war die Verehrung der heiligen Steine, Bäume und Brunnen vor Mose wie nach Mose bei den Israeliten üblich[1], für wahrscheinlich muss gelten, dass der Bilderdienst bis in seine Zeiten hinaufreicht.

Der älteste und ursprünglich einzige heilige Gegenstand war bei den Hebräern wie den Arabern der heilige Stein, dessen Verehrung überall bis in die frühesten Anfänge der Religion zurückgeht. Die Gottheit wird zunächst keineswegs übersinnlich gedacht. Man sucht sie in irgend welchen Gegenständen, die dem Menschen in seiner Umgebung auffällig entgegentreten, namentlich in Steinen. Es mag vorgekommen sein, dass die heiligen Steine mit der Gottheit selbst verwechselt wurden, aber ursprünglich ist das nicht. Eine gewisse Unterscheidung von Leib und Seele ist uralt und vom Menschen übertrug man sie nach Bedürfniss auf alle Gegenstände der Aussenwelt. Die Gottheit wohnte vielmehr in dem Stein. Uebrigens hatte dieser Glaube seinen Grund im cultischen Bedürfniss. Der Gott, den ein Kreis von Menschen verehrt, hat von Haus aus vielleicht das Gewitter oder sonst etwas bedeutet, aber als der Gott einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft muss er in ihrer Nähe seine Wohnung haben, bei der seine Diener mit ihm verkehren können. Da ist der Stein der einfachste Körper von deutlich begrenzter und sich stets gleichbleibender Gestalt, der sich dem Menschen bietet, und deshalb kann er vorzüglich als die Wohnung der Gottheit, dann aber auch als der Ausgangspunkt ihres Waltens gelten. Dass man die Gottheit nicht mit einem Stein identificiren wollte, zeigt

[1] Vgl. hierzu Baudissin, Studien II, S. 148ff. Kuenen, Godsd. I, 392. Ueber heilige Wasser besonders W. R. Smith, Rel. Sem. 151 ff., 165, 168.

sich auch darin, dass oft eine Mehrheit von heiligen Steinen bei einander stehen, die einer Gottheit heilig sind. So die beiden Säulen des Melkarth, die sieben Steine der Araber bei Herodot und am Ende die öfter vorkommenden zwölf Steine Israels[1].

Spuren dieses Steincultus sind im A. T. zahlreich erhalten. So namentlich in dem Steine Jakobs in Bethel (Gen 28 10 ff.). Diesem Steine entstammt Jakobs Traum, es ist eine Incubation und im Hintergrunde liegt dabei die Vorstellung, dass die Gottheit in dem Steine wohnte. Dass Jakob den Stein salbt, hat für den Erzähler freilich den Sinn, dass er ihn dem Jahve weiht, aber ursprünglich hat diese Salbung den Sinn einer Salbung der Gottheit. Vielleicht bedeutete בֵּית אֵל eigentlich geradezu den heiligen Stein. Heilige Steine standen bis auf die Zeit des Deuteronomiums neben den Altären Jahves. Man deutete sie in Gedenksteine um, aber schliesslich musste man sie zerstören, weil ihr eigentlicher Sinn zu tief im Volksbewusstsein haftete. Ursprünglich waren diese Steine Wohnungen der Gottheit und Altäre zugleich. Indem man das Blut an sie brachte, brachte man es an die Gottheit. Später verbrannte man Theile des Opfers für die Gottheit, das führte dahin, dass man neben dem Stein noch einen Altar erbaute. Aber die Araber verwandten beim Opfer kein Feuer und auch bei den Israeliten geschah es nicht immer (I Sam 14 32 ff.).

Anderer Art als die heiligen Steine sind die heiligen Bäume und Quellen. Im Gegensatz zu dem todten Stein stellen sie Leben dar und zwar erscheinen sie dem Bewohner der Steppe als ausserordentliche Manifestationen und Spender des Lebens. Im eigentlichen Sinne entstammen sie der Naturreligion. Auch bei den grünen Bäumen und Quellen haben die Israeliten bis auf das Deuteronomium Gottesdienst geübt. Wie beliebt die heiligen Bäume waren, sieht man aus ihrer künstlichen Nachbildung, den sog. Ascheren. Lebendige Bäume waren nicht überall zu finden, deshalb schlug man bei den Altären Holzpfähle in den Boden, die man mit Zierrathen behängte, als Gaben an die Gottheit.

In den heiligen Bäumen und Quellen schaute man das Leben der Gottheit an, ihre Macht und Weisheit veranschaulichte man sich

[1] Ebenso steht es mit der Mehrzahl heiliger Bäume. Der Uzza der Araber waren im Thale Nachla drei Samurabäume heilig, einen nach dem anderen musste Chalid auf Muhammeds Befehl niederhauen. Aber erst als er den dritten umhieb, sprang die Uzza in Gestalt eines Weibes heraus. Vgl. Wellh., Skizzen III, 32.

dadurch, dass man sie in Thiergestalt vorstellte[1]. Sie in Menschengestalt zu denken, verbot vielfach wohl auch die Ehrfurcht. Dagegen scheint das Thier, so viel es auch vom Menschen überwältigt wird, in vieler Hinsicht ihm überlegen zu sein. Manche Thiere übertreffen ihn an Kraft und an Schärfe der Sinne, sie alle aber characterisirt eine eigenthümliche Sicherheit und Folgerichtigkeit des Handelns, die als Weisheit erscheint. Die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit vieler Thiere für den Menschen kommt hinzu. Ein göttliches Thier ist bei den Semiten überall die Schlange[2], bei den nördlichen Semiten finden sich auch Stier und Adler. Die anthropomorphische Gottesvorstellung hat dagegen zur Voraussetzung das Bewusstsein, dass der Mensch Herr ist über die Natur. Sie führt schliesslich zur übersinnlichen.

Anfangs sucht der Mensch die Gottheit in gegebenen Gegenständen der Aussenwelt, dann aber sucht er selbst Gegenstände zu schaffen, in denen sie bei ihm wohnen soll. So in der Aufrichtung von Steinen und künstlichen Bäumen und schliesslich in der Herstellung von Bildwerken, die die Gottheit in ihrer Eigenthümlichkeit darstellen. Anfangs sollen sie ihre wirkliche Gestalt wiedergeben, später sollen sie nur symbolisch ihr Wesen ausdrücken. Die Aufrichtung von heiligen Steinen, Bäumen und Bildern bedeutet zunächst nicht, dass der Mensch die Gottheit in seine Gewalt bringt. Es bedeutet vielmehr ein viel innigeres Gefühl der Gemeinschaft zwischen ihr und den Menschen, als es der Verehrung eines gegebenen Gegenstandes zu Grunde liegt. Die Menschen laden damit die Gottheit ein, bei ihr zu wohnen und sie willfahrtet dem Wunsche ihrer Diener[3].

Die Gottesbilder galten bei den Arabern für ausländischen Ursprungs und dass sie es wirklich waren, beweist wohl der Umstand, dass die arabischen Ausdrücke für Gottesbild nicht arabischen Ursprungs sind (vgl. Wellh., Skizzen III, 99). Es fragt sich, ob die Hebräer zu Moses Zeit schon Gottesbilder hatten. Wenn die Späteren das Israel der Wüstenzeit und ebenso die Väter in Aegypten und jenseits des Eufrat des Bilderdienstes beschuldigen (Ex 32 Jos 24 2 14 15—24)[4], so ist darauf nicht viel zu geben. Aber schon in der

---

[1] Vgl. Welcker, Griechische Götterlehre I, 59.

[2] Vgl. Baudissin, Studien I, 257ff. Nöldeke, Ztschr. f. Völkerpsychologie I, 412ff. Pietschmann, Geschichte der Phönicier 227.

[3] Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem. 189ff.

[4] Vgl. auch Dt 31 16, wo Klostermann in den Worten הארץ—שמה eine Glosse erkannt hat.

Richterzeit kannten die Israeliten das sog. Efod, d. h. ein mit Edelmetall überzogenes Gottesbild[1]. Gideon liess aus der midianitischen Beute ein Efod anfertigen, das den Jahve darstellte (Jdc 8 27). Damals erscheint es auch als das Characteristicum des Berufspriesters, dass er ein Efod zu behandeln weiss (Jdc 17 18). Vor dem Efod befragte man nämlich das heilige Los. Auch die Priesterschaft der Lade, das Haus Elis, hatte wenigstens nach dem Verlust der Lade im Heiligthum zu Nob ein Efod (I Sam 21 10 23 6 9 30 7).

Vom Efod waren verschieden die Therafim[2], sie hatten auch eine andere Bedeutung, wie schon das Nebeneinander von Efod und Therafim in den Heiligthümern beweist (Jdc 17 5 Hos 3 4). Die Therafim waren eigentlich Hausgötter, noch in der Erzählung I Sam 19 13 wird ein Therafim, das Menschengestalt hatte, in Davids Hause vorausgesetzt. Nach Gen 31 19 30 ff. hatte Rahel das Therafim ihres Vaters gestohlen. Ob damit den Therafim aramäische Herkunft beigelegt werden soll, ist zweifelhaft. Es ist das freilich wohl die Meinung der späteren Stelle Gen 35 2 4, wonach Jakob die Götter und Amulete seiner Weiber vergrub. Aber mit den Amuleten stand es wohl anders.

Inzwischen gab es ausser Efod und Therafim noch Gottesbilder anderer Art. Oefter wird zwischen פֶּסֶל und מַסֵּכָה (oder נֶסֶךְ unterschieden (Dt 27 15 Hab 2 18 Nah 1 14 Jes 48 5). מסכה war ein gegossenes Bild wie das Stierbild von Bethel (Ex 32 4 Hos 13 2)[3], פסל dagegen eigentlich ein Bild von Holz oder Stein (Jes 45 20 Dt 7 5 12 3), wenngleich es auch das Gottesbild schlechthin bezeichnet (Ex 20 4 Jes 40 19 42 8). Die gegossenen Gottesbilder waren natürlich später aufgekommen, im älteren Dekalog werden nur sie verboten (Ex 34 17), damit wird aber das פסל im engeren Sinne stillschweigend anerkannt[4].

---

[1] Vgl. Jes 30 22. Eigentlich heisst אֵפוֹד Ueberzug, Kleid. Unklar ist, weshalb auch das Priesterkleid so heisst. Es wird freilich zur Unterscheidung אפוד בַּד „linnenes Efod" genannt (I Sam 2 18 22 18, II Sam 6 14). Aber dass Gottesbild und Priesterkleid denselben Namen haben, ist gewiss nicht zufällig. Vielleicht kleidete man ursprünglich das Gottesbild in אפוד בד, das später beim Gottesbild durch אפוד זָהָב und אפוד מַסֵּכָה ersetzt wurde, während אפוד בד Priestertracht wurde. Das Priesterkleid ist natürlich auch in der späten Stelle I Sam 2 28 gemeint. Aber der Ausdruck נשׂא אפוד (vgl. I Sam 22 18) für die Tracht des Priesters ist sehr auffällig, ursprünglich bedeutet er gewiss das Gottesbild tragen, wie das I Sam 14 3 18 LXX auch offenbar der Fall ist.

[2] Die von Duhm vorgeschlagene Gleichsetzung von תְּרָפִים und שְׂרָפִים ist lautlich unmöglich.

[3] Doch vgl. auch Hos 8 6, wo שְׁבָבִים, wenn es wirklich Splitter bedeutet, auf einen hölzernen Kern des Stierbildes hinweisen würde.

[4] Ueber das Bilderverbot von Ex 20 4 f. s. u. S. 47 Anm.

Das Efod war aber ursprünglich (trotz Jes 30 22) gewiss auch ein mit Edelmetall überzogenes Schnitzbild und reicht wohl in die Zeit Moses hinauf, dagegen wird die eherne Schlange, die Num 21 auf Mose zurückgeführt wird, jüngeren Ursprungs sein. Gleichwohl lehrt auch jene Erzählung das Alter des Bilderdienstes bei den Hebräern.

In Betracht kommt endlich noch die Lade Jahves, die von Mose hergeleitet wird und die in der That bis auf seine Zeit zurückgehen muss. Sie war keine Bundeslade, d. h. kein Gesetzesbehälter, dazu hat erst spätere Umdeutung sie gemacht [1]. Sie hatte auch keinen bloss symbolischen Sinn, sie schloss vielmehr das Numen praesens in sich, wie aus I Sam 4—6 II Sam 6 unwidersprechlich hervorgeht. Noch die Versicherung der Späteren, dass sie nur die Gesetzestafeln enthalten habe (I Reg 8 9), weist auf die Meinung hin, dass sie thatsächlich etwas anderes vorstellte. Vielleicht enthielt sie wirklich heilige Steine, die man später in Gesetzestafeln umdeutete. Die Lade kann aber nur bedeutet haben, dass der freilich auf dem Sinai wohnende Gott überall inmitten seines Volkes sei, mit ihm in den Kampf ziehe, es beschütze und in allen Dingen leite. In der Lade war für Israel ein religiöser Mittelpunkt gegeben, der in den ersten Jahrhunderten nach Mose vielleicht wenig unmittelbar practische Bedeutung hatte. Aber sie muss mit ihrer Priesterschaft ein Herd national-religiösen Lebens gewesen sein, an dem die Ueberlieferungen aus der Zeit Moses in besonderem Masse gepflegt wurden. Natürlich sollte und konnte Jahve durch die Stiftung der Lade vom Sinai nicht gelöst werden, noch die Erzählung von Ex 33 stellt sie nur als einen Ersatz dafür hin, dass Jahve selbst nicht mit seinem Volke nach Kanaan zog. An dem Glauben, dass der Sinai sein eigentlicher Sitz sei, hatte ihre Werthschätzung eine nothwendige Schranke.

Das ideale Gegenstück zur Lade bildete die Vorstellung vom Mal'ak Jahve, die thatsächlich mit der Lade in Beziehung stand.

Im Mal'ak Jahve oder Mal'ak (ha-)'Elohim erscheint Jahve selbst den Menschen und redet mit ihnen. In anderer Weise als z. B. der Prophet sagt der Mal'ak: Ich will den Ismael zu einem grossen Volke machen (Gen 21 18 = E). Vgl. auch Gen 22 12 und

[1] Es beruht auf späterer Correctur, wenn die Lade auch an den übrigens vordeuteronomischen Stellen Num 10 33 14 44 Gesetzeslade heisst. Spätere Eintragung liegt auch vor, wenn sie in den Samuelisbüchern „die Lade Jahves, der über den Cherubim (im Himmel) thront" genannt wird. S. o. S. 23 Anm.

Gen 16 10 (= RJ). Als er der Hagar erschienen ist, heisst es: „sie nannte den Namen des Jahve, der mit ihr geredet hatte: Du bist ein Gott, der sich schauen lässt“ (Gen 16 13 = J). Auch Jdc 6 14 16 wird der Mal'ak Jahve, von dem vorher (v. 11 12) und nachher (v. 20—22) die Rede ist, einfach Jahve genannt[1]. Vgl. auch Ex 3 2 mit v. 4ff. Der Mal'ak ha-'Elohim giebt sich dem Jakob im Traum zu erkennen mit den Worten: Ich bin der Gott von Bethel (Gen 31 11 13 = E).

Andererseits ist der Mal'ak Jahve oder Mal'ak ha-'Elohim nirgendwo mit Jahve geradezu identisch. Er selbst redet von Jahve als einem Anderen. Er sagt zu Hagar: Jahve hat auf Dein Elend gehört (Gen 16 11 = J, 21 17 = E). Weiter führt er seine Rede sogar mit נְאֻם יהוה ein (Gen 22 16 = RJ, vgl. LXX Jud 2 1). Er ist der Bote Jahves, der vor dem Knechte Abrahams her gesandt wird (Gen 24 7 40 = J, vgl. Ex 23 20 33 2). Jahve öffnet die Augen Bileams, da sieht er den Mal'ak Jahve (Num 22 31 = J). Manoa bezeichnet ihn im Unterschied von Jahve selbst als 'Elohim, d. h. als übermenschliches Wesen (Jdc 13 22). Deutlich unterschieden wird auch I Reg 19 5 7ff. und II Sam 24 16 17, obwohl hier die Erscheinung des Mal'ak wie die Erscheinung Jahves selbst die Heiligkeit der Tenne Ornans inaugurirt. Sofern aber Jahve selbst im Mal'ak Jahve den Menschen nahe ist, ist dieser der Inbegriff aller göttlichen Hülfe. Es heisst Gen 48 15 16: „Der Gott, vor dem meine Väter gewandelt sind, der Gott, der mich geweidet hat von meiner Geburt an bis hierher, der Mal'ak, der mich erlöst hat von allem Uebel.“ Nach Ex 23 21 ist Jahves Name, d. h. Jahves Autorität in ihm, deshalb will er wie Jahve selbst gefürchtet sein. Das ist jüngere Denkweise, die auch Ex 33 2ff. vorliegt. Hier ist das Volk sehr betrübt, weil nicht Jahve selbst mit nach Kanaan ziehen will, sondern der Mal'ak es geleiten soll, deshalb giebt Jahve ihm (das ist offenbar der ursprüngliche Sinn der Erzählung) zum Ersatz für seine persönliche Begleitung die Lade Jahves. Schon die Lade bedeutet für diesen Autor mehr als der Mal'ak[2]. Aber noch in

---

[1] LXX hat freilich v. 14 16 und Lucian v. 16 dafür (ο) αγγελος κυριου, was aber zweifellos Correctur ist.

[2] In einem Zusatz v. 12ff. lässt dann ein Bearbeiter den Mose um Zurücknahme dieser Erklärung bitten. Jahves Angesicht (פָּנִים vgl. Dt 4 37) d. h. er selbst soll mit Israel ziehen und wirklich sagt Jahve das zu. Vgl. Wellh., JbfDTh. XXI, 562ff. Kuenen, Th. Tijdschr. 81, 209ff. Dagegen ist Jes 63 9 מַלְאַךְ פָּנָיו der Mal'ak, in dem Jahve selbst ist. Bei den Phöniziern heisst die

den spätesten Zeiten findet sich die Vorstellung von dem einem Mal'ak, der, obwohl von Jahve verschieden, immer noch in gewissem Masse Jahve selbst ist. Bei Zacharia bittet er für die Gemeinde bei Jahve (1 12, vgl. 3 2), aber er selbst spricht die Gemeinde gegenüber den Anklagen des Satans frei (3 4). Mal 3 1 ist der מַלְאַךְ הַבְּרִית, der dort nach Jahve genannt wird, verschieden von dem vorhergenannten מלאך יהוה (Elia oder sonst ein Prophet), als der inmitten seiner Gemeinde (= ברית) Wohnung nehmende Jahve ist er freilich auch verschieden von dem im Himmel wohnenden. Vgl. Jes 63 9 und sonst noch Ps 34 8 35 5 6[1].

Von מַלְאָכִים im Plural redet J überhaupt nicht, sie finden sich in der älteren Literatur nur Gen 28 12 32 2 (= E)[2]. Gen 28 steigen viele Mal'akim an der Himmelsleiter auf und nieder, die Gott Bericht erstatten und mit seinen Aufträgen ausziehen (vgl. Zach 1 6), Gen 32 sind die Engel Gottes sein Heer. Wenn es dagegen Num 20 16 heisst: „Jahve sandte einen Mal'ak und führte uns aus Aegypten", so ist die Artikellosigkeit einfach daraus zu verstehen, dass der מלאך יהוה, in dem Jahve selbst ist, eigentlich unpersönlich ist[3].

Es fragt sich dann aber, in welchem Verhältniss die persönlich ausser Jahve bestehenden Mal'akim zu dem Mal'ak Jahve stehen, der einerseits die Erscheinung Jahves selbst, andererseits von Jahve

---

Göttin Tanit פן בעל und Astarte שם בעל. Jes 30 27 ist שֵׁם־יהוה Bezeichnung des in vollster Realität erscheinenden Gottes.

[1] Was Koh 5 5 mit הַמַּלְאָךְ gemeint ist, ist unklar. In der Vorstellung vom Mal'ak kann man übrigens ältere und jüngere Formen unterscheiden. Jdc 6 21 13 20 verschwindet der Mal'ak in der Flamme des Altarfeuers, Ex 3 1 ff. erscheint er überhaupt als Flamme. Gewöhnlich erscheint er allerdings in Menschengestalt, aber das ist wohl nicht das Ursprüngliche. Die Vorstellung, dass er den Menschen auf Erden begegne, ist älter als die, dass er ihnen vom Himmel rufe (Gen 21 17 22 11). In früherer Zeit sahen die Menschen ihn auch in wachendem Zustand, später redete er zu ihnen nur im Traum und berührte sie im Schlaf (Gen 31 11, I Reg 19 5 7). Ursprünglich ist gewiss nicht die Vorstellung, dass er die Menschen unsichtbar auf ihrem Wege begleite (Gen 24 7 40, vgl. 48 16). Uralt ist dagegen der Glaube, dass ihn sehen an sich tödtlich sei (Gen 16 13 14, Jdc 6 22 23 13 22 23, vgl. Gen 32 31).

[2] Gen 19 1 15 sind die מַלְאָכִים von späterer Bearbeitung in den Text gebracht (s. u. S. 45, Anm. 2). — Hos 12 5 wird das göttliche Wesen, mit dem Jakob rang, Mal'ak genannt. Darunter versteht Hosea schwerlich den Jahve oder den Mal'ak Jahve im engeren Sinn, er muss ein göttliches Wesen untergeordneter Art meinen.

[3] Vgl. auch Ex 23 20 33 2 (an ersterer Stelle haben freilich Sam LXX, Luc, an letzterer LXX, Luc מַלְאָכִי).

verschieden ist. Gewiss ist nicht aus einem persönlich gedachten Boten Jahves die Erscheinung Jahves geworden, sondern umgekehrt aus der Erscheinung Jahves ein solcher Bote und aus diesem wiederum eine Vielheit von Boten[1]. Vatke und Hitzig wollten die ursprünglich unpersönliche Natur des Mal'ak und seine Identität mit Jahve aus dem Worte Mal'ak begreifen, das seiner Bildung nach von Haus aus die Botschaft Jahves und dann den Boten Jahves bedeutet hätte. Diese Erklärung ist aber unzulässig, weil Mal'ak auch den menschlichen Boten bezeichnet, der gewiss nicht nach Analogie des göttlichen benannt ist. Vielmehr wird Mal'ak Jahve von vornherein den Boten Jahves bedeutet haben, mit diesem Ausdruck wollte man die Erscheinung Jahves von Jahve selbst unterscheiden, aber dabei hielt man ihre Identität mit Jahve in gewissem Masse fest.

Aber wozu diese Unterscheidung? Spätere hatten hie und da ein Interesse daran, das unmittelbare Erscheinen Jahves zu verhüllen[2]. Aber was der Mal'ak Jahve thut, würde als solches auch dem Jahve selbst anstehen. Vielmehr entstammt die Unterscheidung dem Bedürfniss, das Wohnen Jahves an Einem Orte und sein Erscheinen und Wirken an vielen Orten mit einander zu vereinigen. Dieser Wohnort Jahves ist aber der Sinai. Der Mal'ak Jahve kommt als der Vermittler des göttlichen Willens an Israel schon im Deboraliede vor (Jdc 5 23), zugleich kommt dort Jahve selbst vom Sinai her zur Schlacht. Jahve erscheint und waltet aber an vielen Orten im Interesse seines Volkes. In seinem Mal'ak befreit er Israel aus Aegypten (Num 20 16) und führt er es durch die Wüste nach Kanaan (Ex 23 20ff. 32 34 33 2ff.)[3]. Als der Führer Israels

[1] Natürlich ist aber nicht das ganze Himmelsheer aus dem einen מלאך hervorgewachsen. Hiob 1 2 wird für מלאכים vielmehr בְּנֵי האלהים gesagt. Es gab von jeher viele Elohim und viele standen früh schon in Jahves Dienst.

[2] Deshalb liest LXX Ex 4 24 מלאך יהוה für יהוה. — In der Erzählung von dem Besuche der Himmlischen bei Abraham und Lot war dagegen ursprünglich überall von drei Männern die Rede, einer von ihnen stellt den Jahve vor (Gen 18 1 13 20), er verschwimmt aber mit den beiden anderen. Als die Gottheit selbst redet auch Lot ihn an (19 19) und er selbst redet als solche zu Lot (19 21). Andererseits sagen die Himmlischen: Jahve hat uns gesandt (19 13). Das ist schwerlich ursprünglicher Text. In c. 19 hat nämlich spätere Bearbeitung, die 18 17—19 22b—33a einschob, den Jahve trotz 18 21 aliminiren wollen, aus begreiflichen Gründen. 19 1 beruht שְׁנֵי sicher auf Correctur, aber mit המלאכים v. 1 15 steht es schwerlich anders. Sam LXX haben es freilich auch v. 12, Sam auch v. 16; vgl. dag. הָאֲנָשִׁים 18 1 16 22 19 10.

[3] Der Mal'ak Jahve steht Ex 14 19 in Beziehung zur Rauch- und Feuer-

erschreckt der Mal'ak die Aegypter und vertilgt die Kanaaniter. Dem Bileam tritt er mit gezogenem Schwert entgegen (Num 22 23 31, vgl. Jos 5 13). Er ist auch der Würgengel, der in der Pest unter Israel wie unter Israels Feinden wüthet (II Sam 24 16 17, II Reg 19 35). Vor allem ist er der geistige Führer Israels, der ihm Jahves Willen offenbart. „Verfluchet Meroz", gebietet er im Deboraliede (Jdc 5 23). Er hat in Israel alles zu befehlen (II Sam 19 28), er redet daher zu den Priestern und Sehern (Num 22 35) und bestellt auch die Helden (Jdc 6 13). Als der Berather Israels ist er auch der Weise, der alles ergründen kann (II Sam 14 20)[1].

Diese Functionen des Mal'ak Jahve gehen über die der Lade nur insofern hinaus, als der Mal'ak die Helden und Seher besucht[2] und auch schon in der Erzväterzeit erscheint, übrigens lässt sich jede einzelne auch für die Lade belegen. Jdc 2 1 ist unter dem Mal'ak wohl geradezu die Lade gemeint. Jedenfalls wollen die Lade Jahves und der Mal'ak in enger Beziehung zu einander gedacht und verstanden sein. Es ist auch kaum zu bezweifeln, dass die Vorstellung vom Mal'ak in die Zeit vor der Eroberung Kanaans hinaufreicht.

Lade und Mal'ak stellen somit den in Israel stets gegenwärtigen Jahve vor, am Mal'ak sieht man aber andererseits, wie tief der Glaube an Jahves Wohnen auf dem Sinai im alten Israel wurzelte. Das letztere ist ebenso wichtig wie das erstere. Denn der Gott vom Sinai bedeutete die Einheit und das geschichtliche Wesen des Gottes Israels.

Urkunden aus der Zeit Moses sind nicht auf uns gekommen. Wir besitzen auch keinen Katechismus, auf den die damalige Zeit

---

säule. Freilich sind hier zweierlei Quellen zusammengearbeitet; vgl. indessen Kuenen, Onderzoek[2] I, S. 149.

[1] I Sam 29 9 fehlt das כמלאך אלהים in der LXX (nicht bei Luc), und ist wohl unächt. II Sam 14 17 ist unverständlich.

[2] Den ältesten Sehern Israels erscheint der Mal'ak, weil Jahve auf dem Sinai wohnt. Für den transcendenten Gottesglauben der späteren Propheten wurde diese Vorstellung überflüssig und die Nachwirkung davon erkennt man noch im Judenthum, sofern hier der Prophet (Jes 42 19 44 26, Hagg 1 13, Mal 3 1) und auch der Priester als Träger der Thora (Mal 2 7) Mal'ak Jahve heisst. Andererseits taucht aber der alte Mal'ak Jahve in der jüdischen Vorstellung von der Offenbarung wieder auf, weil hier der directe Verkehr des überweltlichen Gottes mit den Menschenkindern überhaupt undenkbar geworden ist. Deshalb erscheint der Mal'ak Jahve bei Zacharia. Engel vermitteln die Offenbarung aber z. Th. schon bei Ezechiel und dem Anonymus von Jes 40 ff. Vgl. sonst die späte Stelle I Reg 13 18.

ihren Glauben an Jahve als den Gott Israels gebracht hätte[1]. Was Mose und seine Zeit für die Geschichte der ATl. Religion bedeutet haben, müssen wir deshalb der Hauptsache nach durch Rückschlüsse aus der späteren Geschichte Israels festzustellen suchen. Damit allein gewinnen wir einen Massstab zur Beurtheilung dessen, was die spätere Zeit über Mose erzählte. Wenn man meint, dass Mose für seine Person seiner Zeit weit vorauseilen konnte, so ist das ein Gedanke, der auf das Gebiet blosser Phantasie führt.

---

[1] Der Dekalog von Ex 20 stand nach dem Deuteronomium auf den beiden Tafeln, die die Lade enthielt (Dt 5 10 1ff.). Nach dem Exodus enthielten aber nur die ersten Tafeln diesen Dekalog, nachdem sie zerbrochen waren, wurde auf die zweiten Tafeln ein anderer Dekalog geschrieben, der in Ex 34 14—26 steckt. Diese Darstellung beruht offenbar auf der Aneinanderreihung von zwei einander widersprechenden Berichten. Nach einem Bericht stand auf den Tafeln überhaupt nur der Dekalog von Ex 20, nach einem anderen nur der von Ex 34. Also ist die Ueberlieferung über den Inhalt der beiden Tafeln zwiespältig und kann für sich allein die Herkunft keines der beiden Dekaloge von Mose verbürgen. Ihrem Inhalt nach müssen sie aber beide viel jünger sein.

Was zunächst den Dekalog von Ex 20 angeht, so setzt das Sabbathgebot die Ansässigkeit Israels in Kanaan voraus. Dem absoluten Bilderverbot dieses Dekalogs steht die Praxis der älteren Zeit, der Dekalog von Ex 34, der nur die gegossenen Bilder verbietet, und endlich die Erzählung von Num 21 4—9 gegenüber. Möglich wäre es immerhin, dass Israel zu Moses Zeit noch keine Bilder hatte, und denkbar, dass Mose sie ablehnte. Aber das Bilderverbot von Ex 20 muss doch auf der prophetischen Polemik gegen die Bilder beruhen, weil dieser Dekalog überhaupt der prophetischen Denkweise Ausdruck giebt. Er lehrt, dass Jahve allein die Erfüllung der sittlichen Pflicht, aber keinen Cultus fordere, ausgenommen den der Ruhe am Sabbath. So kann Mose nicht gelehrt haben. Denn ohne Cultus war die Religion für die ältere Zeit undenkbar, eben im Cultus wurde Israel so gut wie andere Völker sich seiner Gemeinschaft mit dem nationalen Gott bewusst. In die Erfüllung der Moralgebote von Ex 20 konnte das älteste Israel seine religiöse Eigenthümlichkeit nicht setzen. Denn alle nationale Religion forderte Liebe und Treue gegen den Volksgenossen, das war auch so selbstverständlich, dass es nicht definirt zu werden brauchte. Die späteren Propheten erklären freilich die Moral und zwar die moralische Pflicht gegen alle Menschen für den einzigen Inhalt des göttlichen Willens, aber damit lösen sie den nationalen Character der Religion eben auf. Vgl. auch Wellh. Encycl. Brit. XIII 399. Compos. des Hexat. 333.

Dagegen giebt der Dekalog von Ex 34 allerdings ein Compendium des Cultus und der religiösen Sitte Israels. Aber auch dieser Dekalog ist viel jünger als die Zeit Moses, denn der Cultus Jahves ist hier derjenige, den Israel im Lande Kanaan als Bauernvolk und zwar grossentheils in Nachahmung der Kanaaniter übte. — Weiteres ist über diese Dekaloge in § 16 gesagt.

Schliesslich muss hier aber noch auf einen Zug des Jahveglaubens hingewiesen werden, der ihn zu allen Zeiten characterisirt hat, der aber in der ältesten Zeit besonders stark hervorgetreten sein muss. Im Allgemeinen war Jahve Israels Freund und Vater, aber seine Stimmung war grossen Wechseln unterworfen. Oft liess seine Hülfe sich vermissen, dann sagte man, er schlafe, oder wenn die Noth hoch stieg, er zürne. Man glaubte keineswegs, dass dieser Wechsel der göttlichen Stimmung überall durch das Verhalten der Menschen bedingt sei, dass Jahve zürne, weil die Menschen sündigten, und auch, wo man das annahm, galt es nicht für leicht, die Sünde zu entdecken. Vielmehr sandte Jahve aus räthselhaften Gründen Heil und Unheil, Sieg und Niederlage. Eben deshalb aber wurden Zorn und Gnade um so lebhafter empfunden, weil sie wie Sturm und Sonnenschein wechselten. Darin lag die Stärke und die Lebendigkeit des ältesten Jahveglaubens, der freilich eben deshalb höchst untheologischer Natur gewesen sein muss.

§ 2. Die wichtigsten Epochen der israelitischen Geschichte nach ihrer Bedeutung für die Religion.

Die Geschichte der Religion Israels steht im engsten Zusammenhange mit der Geschichte des Volkes. Jahve offenbarte sich in den Schicksalen Israels und die Deutung dieser Schicksale hat sein Bild ausgestaltet. Aber die uns zu Gebote stehenden Quellen gestatten es nicht, die Geschichte der altisraelitischen Religion in einzelnen Perioden genauer zu verfolgen. Nur in ihrer letzten Ausgestaltung ist die Religion Israels uns näher bekannt. Im Uebrigen müssen wir uns begnügen, die wichtigsten Epochen der Geschichte Israels nach ihrer allgemeinen Bedeutung für die Geschichte der Religion zu würdigen.

Mose hatte die israelitische Nation begründet, aber ihre Existenz war bedingt durch die Ansiedelung der Stämme in Kanaan und die Entstehung eines israelitischen Reiches. Nur durch Ansiedelung werden Stämme dauernd zu einem Volke vereinigt, ohne Ansässigkeit ist auch keine höhere Bildung, auch keine religiöse Bildung denkbar. Mit der Eroberung Kanaans wurden die israelitischen Hirten ein Bauernvolk, ihr ganzes Wesen wurde dadurch verändert. Das Leben des Bauern ist reicher als das des Hirten. Mannigfaltiger ist die Arbeit und ihr Ertrag, vielgestaltiger sind Glück und Unglück, Hoffnung und Furcht. Das Leben bietet ihm höhere Genüsse und Güter, vor allem hat er einen festen Besitz

an seiner Scholle, zwischen ihm und seinem Acker entsteht das festeste Band, das den Menschen an die Erde knüpft, die Liebe zu einer bestimmten Heimath, die dem antiken Menschen überall als seine Mutter erscheint. Im Bauernleben gewinnt das Privateigenthum erst recht seine Bedeutung, hier bildet sich die sociale Gliederung. In einer Hirtenschaar ergeht es jedem Einzelnen ungefähr ebenso wie allen anderen auch, im Bauernstande kommt es nothwendig zu einer Verschiedenheit an Besitz und Geltung. Dieser grössere Reichthum des Lebens, seine grössere Mannigfaltigkeit und Individualisirung ermöglicht dem Bauern eine höhere Gesittung und reichere Frömmigkeit, als sie für den Hirten erreichbar sind. So verschieden wie der Bauer vom Nomaden ist aber auch der Gott des einen vom anderen. Der Gott des Bauern kann mehr geben und mehr verweigern, er ist ihm mehr vor Augen, beständiger fühlt er seine Abhängigkeit von ihm, reger ist überhaupt die Beziehung, die ihn mit seinem Gott verbindet. Deshalb bedeutete die Ansiedelung in Kanaan für die israelitische Religion zweifellos den wichtigsten Fortschritt. Zugleich aber fragte es sich, ob Israel auch in diesen veränderten Verhältnissen die geistigen Güter behaupten konnte, die es aus der Wüste mitgebracht hatte, ob seine Religion das Leben in Kanaan mit ihrem Geiste zu durchdringen vermochte [1].

Die Religion stand auf der Einheit der Stämme Israels und ihre Einheit wurde durch die Ansiedelung in Kanaan dauernd begründet, aber zunächst löste sie sich einigermassen auf, als Israel das Culturland betrat. In der Wüste hatten die Stämme Noth und Kampf und Sieg unmittelbar mit einander getheilt, aber schon bei der Eroberung des Westjordanlandes hatten sie nicht gemeinsam gehandelt. Nach Jdc 1 drangen zuerst die Judäer im Bunde mit Simeon über den Jordan und setzten sich im südlichen Kanaan fest. Erst später folgte ein zweiter Eroberungszug, der sich gegen das mittlere und nördliche Kanaan richtete und vom Stamme Joseph geführt wurde. Uebrigens gelang die Eroberung nur sehr unvollkommen. An Kriegskunst waren die Israeliten den Kanaanitern nicht gewachsen, Städte zu belagern verstanden sie nicht und in der Ebene konnten sie den kanaanitischen Streitwagen nicht Stand halten. Nur im Gebirge, wo man zu Fuss focht, vermochten sie den Kampf aufzunehmen, hier brachten sie grössere Strecken in ihre Gewalt. So vor allem im mittleren Lande, wo Joseph sich niederliess, weniger im Süden und am wenigsten im Norden. Nur

[1] Vgl. hierzu Wellhausen, Skizzen I, 18f.

wenige Städte eroberten sie, die Ebene blieb überall in den Händen der Kanaaniter. Augenscheinlich waren sie den Kanaanitern gegenüber auch in der Minderzahl (Jdc 5 8).

Nun lebten die Stämme Israels von einander getrennt und weit über Kanaan hin zerstreut. Jeder hatte auf seinem Gebiete die Mühen der Ansiedlung zu überwinden, vor allem hatte er das Gewonnene zu vertheidigen. Jeder Stamm hatte da seine besondere Noth und seine besonderen Interessen, die ihn von den übrigen Stämmen abzogen. Es gab kein äusseres Band, das die Stämme zusammenschloss. Ihre Gemeinschaft war eine wesentlich ideale, sie bestand lediglich in dem Bewusstsein ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zu Jahve und zu Israel. Aber dies Gemeingefühl konnte auf die Dauer nur fortbestehen, wenn sie auch weiterhin wie einst unter Mose gemeinsam handelten, und dazu kam es nicht oft. So viel wir wissen, haben während der Richterzeit nur einmal mehrere israelitische Stämme gemeinsam gekämpft. Das war, als Debora zum Kampfe gegen den Sisera aufrief[1].

Noch gefährlicher war aber der Umstand, dass die Israeliten in Kanaan kanaanitische Cultur annehmen mussten. Von den Kanaanitern erlernten sie den Ackerbau und alles, was das Leben des Bauern von dem des Nomaden unterscheidet, sie erlernten von ihnen auch die Feier der Erntefeste, die sie in der Wüste noch nicht kannten. Da gab es weder Gerste noch Weizen, weder Wein noch Oel, für die man an diesen Festen der Gottheit dankte. Sie übernahmen von den Kanaanitern auch die heiligen Stätten, an denen ihre Vorsassen dem Baal gedient hatten. Sie mussten das, weil sie über die Tauglichkeit eines Ortes zum Gottesdienst ebenso urtheilten wie diese. Ja es war unvermeidlich, dass sie in gewissem Masse neben dem Jahve auch den Baal verehrten. Das Land Kanaan musste ihnen zunächst als das Land Baals gelten. Jahve wohnte auf dem Sinai, dort war wenigstens sein eigentlicher Sitz, wenn er auch in der Lade inmitten Israels weilte. Dagegen war Kanaan bis dahin das Land Baals gewesen und erst als Israel längere Zeit in Kanaan

[1] Es ist denkbar, dass unter solchen Verhältnissen die altisraelitischen Stammesgötter in Kanaan wieder auflebten. In Resten hat sich ihr Cultus freilich bis in späte Zeiten erhalten (Ez 8 10), aber eine grössere Bedeutung hat er seit der Eroberung Kanaans schwerlich je gehabt. Auch die Namen der Stammesgötter sind verschollen oder wenigstens für uns nicht mehr erkennbar. Der Stamm Gad heisst freilich nach einem Gotte (ZDMG XXXI 99f. XLII 478f.), den er in irgend einer Zeit auch verehrt haben wird.

gewohnt hatte, konnte Kanaan als Jahves Land erscheinen. Als Einwanderer traten sie nach antiker Vorstellung einigermassen unter die Gewalt des im Lande eingesessenen Gottes und schuldeten ihm deshalb auch Dienst (II Reg 17 25 ff.). Sie konnten auch, wie W. R. Smith hervorhebt, die Früchte Kanaans nicht sofort von Jahve ableiten. Denn jede antike Gottheit hatte ihre bestimmten Functionen, die man nicht leicht erweitern, auch nicht leicht von dem einen Gott auf den anderen übertragen konnte. Dazu kam nun noch, dass die Israeliten sich vielfach und zwar je länger je mehr mit den Kanaanitern vermischten. Die erbitterte Feindschaft, die zur Zeit Deboras zwischen Israeliten und Kanaanitern bestand, wich vielfach friedlichem Verkehr. Der Stamm Juda nahm schon früh kanaanitische Elemente in sich auf (Gen 38). Deshalb verehrten die Israeliten neben Jahve auch den Baal. Sofern aber der Gott Israels schliesslich ein einiger sein sollte, identificirten sie den Baal mit Jahve[1]. Aber dann galt auch für Jahve der מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ (II Reg 17 26). „Wie haben doch diese Völker ihre Götter verehrt? Also will auch ich thun.“ Das war nicht nur eine Frage der Gottlosigkeit, wie das Deuteronomium meint (Dt 12 30).

Die kanaanitische Religion war der Naturdienst eines Bauernvolkes. Baal gab Korn, Oel und Most, darum flehten seine Verehrer ihn an und dafür dankten sie ihm. Als Naturgott war er aber besonders Localgott, es gab so viele Baale als es fruchtbare

---

[1] Jahve wurde im alten Israel auch Baal genannt. Isbaʿal hiess Sauls Sohn und Nachfolger, Meribaʿal ein Sohn Jonathans, Beʿeljadaʿ ein Sohn Davids (I Chr 14 7), Jerubbaʿal war ein Name Gideons. Den Späteren war das anstössig und sie suchten den Baal in diesen Namen auf die eine oder andere Weise zu eliminiren oder auch zu brandmarken. Vgl. Nöldeke, ZDMG XV, 809. Kuenen, Godsd. I, 401. Bleek, Einl.[4] 641 f. W. R. Smith, Proph. 171, 408. Dillmann, Berliner Monatsber. 1881, 16. Juni. Aber בַּעַל ist in diesen Namen einfach Bezeichnung Jahves und die Hebräer haben ihren Gott auch schwerlich erst in Kanaan so genannt, der Name בעל ist auch in Arabien heimisch (vgl. Nöldeke, ZDMG XL, 174. Wellh., Sk. III, 170. W. R. Smith, Rel. Sem. 95 ff., aber auch 101 ff.). Ebenso nannten die Israeliten den Jahve auch מֶלֶךְ, ohne dabei an einen anderen Gott zu denken; vgl. מַלְכִּישׁוּעַ I Sam 14 49 31 2 und Jes 6 5. Allerdings zeigt das Bild Jahves selbst bei den Propheten Züge, die ursprünglich dem Baal angehören. Wenn die Frucht Kanaans bei Jesaja (4 2) das Gewächs Jahves heisst, so liegt da eine Vorstellung der Baalreligion zu Grunde und wenn vor dem Zorne Jahves das Land verwelkt (Am 1 2 u. ö.), so ist das eigentlich ein Baalzorn. Vor allem ist das Gesagte bei Hosea deutlich.

Oertlichkeiten gab[1]. Weiter war Baal der Spender, aber auch der launische Zerstörer alles Lebens. Durch grässliche Opferleistungen, wie Kinderopfer, suchte man seinen Zorn zu beschwichtigen und in wildem Taumel freute man sich seiner Gunst. Andererseits war Baal mit der Natur identisch, ihr alljährliches Aufleben und Absterben war zugleich ein Aufleben und Absterben der Gottheit. Die Religion bestand deshalb auch darin, dass ihre Diener an ihrem Aufleben und Absterben theilnahmen. In dem einen Fall war es Religion, sich zu kasteien, im anderen Fall gab man sich der ausgelassensten Freude hin. Das Leben der Natur schien übrigens auf einem mystischen Zeugungsprozess zu beruhen, deshalb bildete geschlechtliche Unzucht einen wesentlichen Bestandtheil dieses Gottesdienstes[2].

Den Israeliten war die Naturreligion in ihrer kanaanitischen Form bis dahin wahrscheinlich fremd. Wenigstens sind bei den Arabern unzüchtige Culte nicht nachweisbar und wie mit ihnen stand es vermuthlich mit dem ältesten Israel. Aber die locale Natur Baals gefährdete die Einheit Jahves und den geschichtlichen Character der Religion und die Sinnlichkeit des Baaldienstes, die keineswegs nur in Unzucht bestand, ihren Ernst.

Die deuteronomistische Bearbeitung des Richterbuchs stellt die Richterzeit als eine Zeit des schlimmsten Abfalls dar. Nur die Zeitgenossen Josuas blieben noch dem Jahve treu, dann fiel das Volk zu Baal und Astarte ab, um sich nie wieder von Herzen zu bekehren. Zur Strafe für diese Untreue gab Jahve die Israeliten in die Hände der Heiden. Wenn die Noth aufs Höchste stieg, schrieen sie freilich zu Jahve und thaten die Götzen von sich, dann sandte Jahve ihnen einen Richter, der sie aus der Gewalt der Heiden rettete, und so lange dieser Richter lebte, hielten sie an Jahve fest. Sobald er aber gestorben war, wandten sie sich von neuem den Götzen zu. Wiederum folgte auf den Abfall die Noth, auf die Noth die Bekehrung, auf die Bekehrung die Rettung und so ging es in beständigem Kreislauf, weil Israels Hang zum Götzendienst unausrottbar war.

---

[1] בעל bezeichnet, wie R. Smith wohl richtig vermuthet hat, die Gottheit ursprünglich als den Eigenthümer eines fruchtbaren Landstriches. Vgl. übrigens Ed. Meyer in Roschers mythologischem Lexicon, Artikel Baal.

[2] Natürlich war auch die Baalreligion nicht ausschliesslich Naturreligion, auch sie hatte sociale und nationale Bedeutung. Aber im wesentlichen war Baal ein Naturgott und als solcher war er Localgott. Damit hing zusammen, dass die Kanaaniter in viele kleine Reiche zerfielen, die in ihrer Vereinzelung der Israeliten nicht Herr werden konnten.

Die Ungeschichtlichkeit dieser Betrachtungsweise liegt auf der Hand. Ein beständiger und völliger Wechsel von Jahvedienst und Baaldienst ist undenkbar und Noth und Rettung standen keinenfalls in so sichtbarem Zusammenhang mit Abfall und Bekehrung. Gleichwohl liegt dieser Betrachtungsweise eine geschichtliche Wahrheit zu Grunde. In der That entstand aus der Vermischung der Jahvereligion mit der Baalreligion ein langer Kampf zwischen Jahve und Baal, der bis zum babylonischen Exil gedauert hat. Lange Zeiten hindurch war er freilich wesentlich ein latenter und schon in der älteren Königszeit hatte Jahve vorläufig die Oberhand gewonnen. Gleichwohl bestanden Jahve- und Baaldienst neben einander im Lande fort. Das Verlangen, die reine Jahvereligion wieder herzustellen, war der ursprüngliche Sinn der prophetischen Bewegung, im Volke schien aber gegen das Ende der Königszeit die Baalreligion zu triumphiren, wenngleich der Götzendienst jener Zeit noch mehr bedeutete als kanaanitischen Baaldienst. Ferner waren die Nöthe der Richterzeit gewiss nicht nur durch den Baaldienst verursacht, aber es leidet keinen Zweifel, dass er sie wesentlich vermehrt hat. Umgekehrt ist aber auch der nationale Jahveglaube in eben diesen Nöthen so erstarkt, dass er den Baaldienst zu überwinden vermochte.

In ihrer Vereinzelung kamen die israelitischen Stämme in Kanaan bald in schwierige Lagen. Die Kanaaniter suchten sich der Eindringlinge zu erwehren, von aussen drängten die Moabiter und Ammoniter heran, um den Israeliten das Erbe der Kanaaniter streitig zu machen, ausserdem wurde das Land von den Raubzügen der Beduinen schwer heimgesucht. Es dauerte immer lange, bis die Geschlechter und Stämme Israels sich zur Abwehr aufrafften. Die Ursache lag zunächst in dem Mangel an politischem Zusammenhang, der weiter in der jugendlichen Unfertigkeit des Volkes begründet war. Aber auch das Gemeingefühl wollte erlahmen, im Genuss der Güter Kanaans vergass man vielfach, was man Jahve und Israel schuldete. Aber die Noth rief auch das Gefühl der gegenseitigen Verpflichtung und die Erinnerung an die gemeinsame Vergangenheit der Stämme und an den Gott Israels wach. Plötzlich wallte die nationalreligiöse Begeisterung auf, sie warf die Feinde nieder und in gewaltigem Zorn kehrte sie sich gegen alle Mattherzigkeit und Treulosigkeit in Israel.

Ueberhaupt dürfen wir nicht annehmen, dass das ganze Volk von dem Taumel des Baaldienstes ergriffen wurde. Die Baalreligion war dem innersten Wesen Israels zuwider und in kleinen Kreisen

muss sich stets Widerstand gegen sie geregt haben. Hier musste die väterliche Sitte und der väterliche Glaube um so mehr in Ehren stehen als die Masse davon abfiel. Vor allem müssen wir die Priester der Lade Jahves als Träger des Jahve-Geistes denken, er wird aber an allen Mittelpunkten israelitischen Lebens seinen Herd gehabt haben. Auch in Abel und Dan wollten sie stets die Alten geblieben sein (II Sam 20 18 19 LXX). Es gab aber auch etwas, was die Masse aus der Erschlaffung aufrüttelte, was Allen immer wieder den hohen Ernst und die stolze Freude der Jahvereligion zum Bewusstsein brachte, das war der Krieg für Jahve und Israel. Dadurch wurde die Baalreligion in der älteren Zeit überwunden.

Die Religion ersetzte den Israeliten während der Richterzeit den Mangel einer staatlichen Ordnung, zugleich aber arbeitete sie auf eine solche hin. Damit dass sie die Stämme immer wieder zu gemeinsamem Kampfe aufrief, bereitete sie eine bessere Zukunft vor, wo die Stämme sich unter einem Könige zu einem Reiche zusammenschlossen.

Die Helden, die sich in der Noth als die Retter Israels bewiesen, behaupteten auch späterhin im Frieden eine angesehene Stellung. Gideon brachte es zu einer fürstlichen Gewalt, die sich über einen grösseren Theil des mittleren Landes erstreckte. Er führte ein Haus wie ein König und aus dem Golde der midianitischen Beute liess er ein kostbares Jahvebild verfertigen, das er in seinem Wohnorte Ofra aufstellte. Damit wollte er seinen Wohnort als einen besonderen Sitz des Waltens Jahves und sich selbst als einen von Jahve bestellten Herrscher bezeichnen. Er vererbte die Herrschaft sogar auf seine Söhne. Aber dieser erste Anfang israelitischen Königthums war von keinem Bestand. Sein Sohn Abimelech brachte mit kanaanitischer Hülfe die Königswürde an sich, indem er seine Brüder ermordete, kam dann aber im Kampfe mit seinen anfänglichen Bundesgenossen um. Die Israeliten hingen zu sehr an ihrer alten Ungebundenheit, als dass sie sich gern einer königlichen Herrschaft gefügt hätten. Sie wurden erst willig dazu, als ihnen in den Philistern furchtbarere Feinde erstanden, als Kanaaniter, Moabiter und Midianiter es gewesen waren. Sie brachten fast das ganze Westjordanland in Unterwürfigkeit, namentlich eroberten sie das mittlere Land, das Gebiet Josephs, sie zerstörten Silo, das seit der Eroberung der Sitz der Lade Jahves gewesen war. Ja, das alte Heiligthum selbst fiel in ihre Hände und verlor für einige Zeit die hohe Bedeutung, die es von jeher gehabt hatte. Da erst kam den Israeliten die Noth-

wendigkeit des Königthums zum Bewusstsein und im rechten Augenblick gab Jahve ihnen den rechten Mann. Der Seher Samuel von Rama erkannte in dem Benjaminiten Saul den von Jahve erwählten König und offenbarte ihm, wozu er berufen sei. Saul trat zuerst ganz in der Weise der Richter auf. Als die Ammoniter die Stadt Jabes im Ostjordanlande bedrängten, rief er das westjordanische Land zur Rettung von Jabes auf. Sein Aufgebot fand Gehorsam und erfolgreich führte er den Feldzug durch. Da erweckte der glückliche Ausgang die Hoffnung auf eine Befreiung von der Philisterherrschaft und Saul erschien nun als der gottgegebene Führer für den Freiheitskampf. Für ein so weitaussehendes Unternehmen bedurfte er aber einer ständigen Autorität und da salbte man ihn in Gilgal zum Könige.

Die Gründung des Königthums bezeichnet nächst dem Auszug aus Aegypten und der Ansiedelung in Kanaan die wichtigste Epoche der älteren israelitischen Geschichte. Unter einem Könige geeint entwickelte Israel schnell eine ungeahnte Kraft. Saul begann den Kampf gegen die Philister in kleinen Verhältnissen, nach seinem Tode wurden sie von David völlig besiegt und hieran schloss sich sofort eine Reihe von Eroberungskriegen, in denen das eben entstandene Reich seine Macht über alle Nachbarn ausdehnte. David herrschte von der ägyptischen Grenze und vom Rothen Meere bis über Damaskus hinaus und bis an die Grenze von Hamath. Namentlich unterwarf er die drei nächstverwandten Völker Edom, Moab und Ammon. Für einige Zeit war Israel das mächtigste Volk zwischen Aegypten und Eufrat und schon unter Salomo wetteiferte das junge Reich auch an Glanz mit allen Nachbarvölkern. In Jerusalem entstand eine Königsstadt, wie es wenig andere in der Nähe gab. Salomo war für Israel auch der Begründer geistiger Bildung, auch durch grossartige Unternehmungen wie die Ofirfahrten erweiterte er den Gesichtskreis der Israeliten. Das alles war ein überwältigender Erweis der Macht Jahves. Man muss dabei ins Auge fassen, wie schnell auf die Noth und Schmach der Philisterzeit die davidisch-salomonische Herrlichkeit folgte.

Mose hat das israelitische Nationalgefühl überhaupt begründet, dann aber haben die drei ersten Könige das stolze Selbstbewusstsein geschaffen, mit dem Israel sich allen seinen Nachbarn überlegen fühlte und sich als ein Herrenvolk in der kleinen Welt zwischen Eufrat und Nil betrachtete. Von hier datirt Israels Glaube an seine besondere Stellung in der Welt, hier liegt die geschichtliche Wurzel

der geistigen Ansprüche, die Israel später erhob. Deshalb war diese Zeit von grundlegender Bedeutung für alle Zukunft. Für Juda war die davidisch-salomonische Zeit überhaupt der Höhepunkt seiner nationalen Geschichte, bei Salomos Tode sank es für immer zu einem bedeutungslosen Kleinstaat herab.

Durch die Gründung eines israelitischen Reiches wurde Israel erst recht ein einheitliches Volk. Die vielartigen Volkselemente verschmolzen jetzt schnell mit einander, von den Kanaanitern waren bald nur noch kümmerliche Reste übrig. Was das besagen will, ist vor allem an Juda deutlich. Das spätere Juda war nur zu einem Theil von israelitischem Blut. Es hatte sich in der Richterzeit stark mit Kanaanitern vermischt und sich auch mit den Kenizzitern vereinigt, die in der Gegend von Hebron wohnten. In Folge dessen war Juda während der Richterzeit dem übrigen Israel entfremdet, jetzt trat es zu ihm in die engste Beziehung. Es war fortan ein Theil des Jahvevolkes wie das übrige Israel und blieb es, auch als es sich von Israel wieder trennte und für immer trennte.

Die königliche Herrschaft führte auch zu den Anfängen einer staatlichen Organisation, sie sorgte für Ruhe und Sicherheit im Lande und schuf damit die Grundlage für eine höhere Gesittung. Namentlich aber war es die Vorbedingung für weiteren religiösen Fortschritt, dass die Stämme jetzt wirklich eine Einheit bildeten und in höherem Sinne als einst unter Mose gemeinsame Erlebnisse hatten, Interessen und Erfolge, Unglück und Glück mit einander theilten. In der Vertreibung der Philister, der Unterwerfung von Edom, Moab und Ammon, in den langen und schweren Kriegen mit Damaskus litt und handelte Israel (oder wenigstens Nord-Israel) als ein einheitliches Volk. Drei Jahrhunderte lang behauptete es glücklich die gewonnene nationale Existenz und in dieser Zeit hat seine nationale Religion ihre Blüthe gehabt.

In der Zeit Davids und Salomos wurde aber auch nur der Grund für weiteren Fortschritt gelegt. Denn jene Zeit selbst bedeutet nur den Uebergang von der Barbarei zur Gesittung. Für ihre Characteristik ist das Klagelied über den Tod Sauls und Jonathans (II Sam 1 17—27) von hohem Interesse. In der Erzählung des Samuelbuches, das eben nur die Geschichte Sauls und Davids giebt, stehen die Gestalten dieser Heldenkönige so sehr im Vordergrund, dass die nationale Bewegung, von der sie getragen waren, dahinter fast völlig verschwindet, und überdies treten auch in ihrem Bilde die Züge zurück, die sie als Kinder ihres Zeitalters characteri-

siren. Dagegen führt uns jenes Klagelied die damalige Volksnatur vor Augen, die völlig ungebrochen wesentlich noch als dieselbe erscheint, die wir aus dem Siegesliede von Jdc 5 kennen. Der Freund Jonathans, ob David oder ein anderer, der hier am Worte ist, ist dem Freunde gegenüber freilich auch zarter Empfindungen fähig, um so mehr aber dürfen wir die andersgearteten als dem ganzen Volke eigenthümlich betrachten. An Gewalt steht die nationale Leidenschaft dieses Liedes hinter dem von Jdc 5 nicht zurück. Sie bricht in das unerfüllbare Verlangen aus, dass die Siegesnachricht nicht nach Philistäa gelangen möchte, sie verflucht die Stätte der Niederlage als ihre Urheberin. Aber auch der Inhalt der Empfindung ist wesentlich derselbe. Empfunden wird die Niederlage als Schmach. Der erste Gedanke geht auf den Jubel der Feinde, Schmach ist der Tod der Erschlagenen für sie selbst, Schmach für ihr Volk, das in ihnen die Vorkämpfer der Rache an den Feinden verloren hat. Als die Holden und Geliebten hatten Saul und Jonathan in Israel dagestanden, weil sie immerdar das Blut und das Fett der Feinde an ihre Waffen brachten und aus der Beute die Weiber mit Goldfäden schmückten. Rache und Beute sind nun dahin. Nur ein milderer Zug mischt sich ein, in der Klage um Jonathan, dessen Liebe dem Dichter mehr als Frauenliebe war. Aber Freundschaft ist hier als ein Gegenstand bewusster Empfindung noch kein altes Ding. Ihr eigenthümliches Wesen ist, wie Duhm bemerkt, dem Dichter noch nicht zum Bewusstsein gekommen, wie eben der Vergleich mit der Frauenliebe zeigt.

Die religiöse Denkweise war noch von alterthümlicher Einfalt. In den Gipfeln der Bakabäume über seinem Haupt hört David die Schritte Jahves rauschen, der vor ihm her in die Philister fährt (II Sam 5 25). Natürlich konnte man noch keine Gottesbilder entbehren. David hatte ein Therafim im Hause und als Freibeuter führte er wie Saul ein Efod mit sich umher, vor dem er bei allen Unternehmungen das Orakel befragen liess. Im höchsten Masse wurde die Gottheit als in ihren Bildern und Symbolen gegenwärtig gedacht, vor allem in der Lade Jahves. In vollster Lebendigkeit empfand man noch den unbegreiflichen Zorn Jahves. Da hetzte Jahve die Menschen gegen einander (I Sam 26 19), er reizte sie zur Sünde (II Sam 24 1), er war aber auch durch Opfer umzustimmen (I Sam 26 19). Die Blutschuld Sauls gegen Gibeon wurde dadurch gesühnt, dass 7 Bastarde Sauls vor dem Altar in Gibeon aufgehängt wurden (II Sam 21). Von höchster Alterthümlichkeit

ist auch die Feier, in der David die Lade Jahves auf den Zion holt[1].

Wohl wusste man, dass Jahve das Unrecht strafe, aber die Sitte war noch wenig gemildert. David lässt die ammonitischen Gefangenen zersägen, zerdreschen und in Ziegelöfen werfen. Er behält die Bethseba, offenbar mit der Zustimmung Nathans. Absalom ergreift vor den Augen des Volkes von den Weibern seines Vaters Besitz. Er thut das auf den Rath des klugen Ahitofel, der gewiss nicht darauf bedacht war, ihn beim Volke in Misscredit zu bringen.

Aber auf dem Hintergrunde einer solchen Zeit erscheint uns die Persönlichkeit Davids als ausserordentlich. Es ist die älteste und zugleich auch die einzige, die wir aus dem vorprophetischen Israel näher kennen. Aber wir begreifen es auch, dass ihr Bild festgehalten wurde. In bescheidenen Verhältnissen geboren war David durch seine persönliche Begabung und durch eine merkwürdige Verkettung von glücklichen Umständen ein mächtiger König geworden. Er war ein tapferer und schlagfertiger Krieger und ein kluger Politiker, er war aber auch ein Sänger, der die Schwermuth Sauls zu bannen verstand, und vor allem war er ein edler und zartfühlender Mensch und blieb das in einem Leben, das ihn durch alle Gräuel seiner Zeit mitten hindurchführte. Eigenes Unrecht konnte er aufrichtig bereuen, seinen Gegnern hochherzig verzeihen, mit Bewunderung sah er zu seinem Todfeinde dem Saul hinauf. Dabei characterisirt ihn eine kindliche Natürlichkeit. Er tanzte vor der Lade Jahves, ob auch die Weiber des Hofes und die vornehme Tochter Sauls dazu die Nase rümpften. Aber am schönsten tritt seine Menschlichkeit da hervor, wo er uns in seinem Schmerz über den Tod seines hochverrätherischen Sohnes fast unmännlich erscheint. Dieser Adel seiner Natur machte seine Liebenswürdigkeit aus, mit der er

[1] Das Grauen, das jene Zeit vor dem Zorne Jahves empfand, kommt höchst merkwürdig in dem Verhalten zum Ausdruck, das man nach der unglücklichen Schlacht von Eben-Ezer gegenüber der Lade Jahves beobachtete. In besonderer Weise schien von ihr der Zorn Jahves auszugehen. Die Philister, so wird erzählt, stellten sie den Israeliten wieder zu, weil sie unter ihnen eine Pest angerichtet zu haben schien. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Philister das wirklich glaubten. Aber in Beth-Semes, wohin sie zunächst gelangte, brach ebenfalls die Pest aus und die Bewohner liessen das Heiligthum weiter nach Kirjath-Jearim ziehen, wo es längere Zeit unbeachtet im Hause eines Privatmannes stand. Die Ursache war augenscheinlich Grauen vor dem Zorn, wie namentlich Davids Verfahren bei Ueberführung der Lade nach Jerusalem zeigt (I Sam 6 13—71. II Sam 6).

seine Umgebung bezauberte. Deshalb hing selbst der rohe und gewaltthätige Joab, der übrigens seinem Herrn an Thatkraft überlegen war, mit unerschütterlicher Treue ihm an. Die Kehrseite davon war freilich eine Schwachheit, die ihn die schreiendsten Ungerechtigkeiten begehen liess, eine Sinnlichkeit, die ihn zum Mörder eines edlen und tapferen Dieners machte. Aber bei alledem erscheint er als eine ausserordentlich reiche Natur. Es war bedeutungsvoll und folgenreich, dass der König, der das israelitische Reich begründete, in solchem Masse ein Vorbild menschlicher Grösse sein konnte. Die Ueberlieferung über ihn beweist, dass seine Zeit ihn verstanden hat, aber sie hat sein Bild nicht unwahr idealisirt. Mit Aufrichtigkeit erzählt sie auch von seinen Fehlern und Sünden[1].

Bei Salomos Tode zerfiel das Reich Davids. Salomo wollte es in eine orientalische Despotie umwandeln, das Volk sollte dazu da sein, das Königthum zu verherrlichen. Er legte ihm schwere Lasten auf, die den freiheitsliebenden Bauern unerträglich schienen. Schon unter seiner Regierung brach deshalb ein Aufstand aus und bei seinem Tode verlangten die Israeliten von Rehabeam, dass er ihnen eine mildere Herrschaft zusichere. Als Rehabeam das verweigerte, sagten sie sich vom Hause Davids los und machten den Jerobeam zum Könige. Nur Juda blieb dem Hause Davids erhalten. Die Israeliten waren dem Rehabeam gegenüber völlig in ihrem Recht, wie auch die ältere judäische Ueberlieferung (I Reg 12) zugiebt. In Israel war der König um des Volkes willen da und nicht das Volk um des Königs willen, Salomo hatte das israelitische Königthum seinem Wesen entfremden wollen. Auch die Religion war auf Seite der Israeliten, der Seher Ahia von Silo hat dem Jerobeam die Krone Israels verheissen. Es war auch nur durch vorübergehende Umstände dahin gekommen, dass ein judäisches Königshaus über ganz Israel herrschte. In Joseph lag von jeher der Schwerpunkt Israels, zeitweilig hatten die Philister die Macht Josephs gebrochen, aber auf die Dauer musste er wieder in sein natürliches Recht treten.

Neben dem Reiche der Zehnstämme war Juda ein Kleinstaat, ein Dornstrauch neben der Ceder (II Reg 14 9), mehr als einmal erscheint es von dem grösseren Reiche abhängig. Es gab sogar Zeiten, in denen das Volk von Juda sich dem Nordreich anzuschliessen wünschte. „Erhöre Herr die Stimme Judas und lass ihn kommen

---

[1] Dagegen scheint das sog. Testament Davids (I Reg 2 1–9) unächt zu sein (vgl. Wellh. Prol.[3] 282, Anm. Kuenen, Onderz.[2] I, 403).

zu seinem Volke“ (Dt 33 7)! Dem politischen Verhältniss der beiden Reiche entsprach aber nothwendig die Bedeutung, die sie für die Geschichte der Religion hatten. Das Nordreich hiess Israel, weil es die Hauptmasse des Volkes umfasste, wo aber Israel zumeist war, da war auch Jahve zumeist. Hier war die vorzügliche Stätte seines geschichtlichen Waltens, hier offenbarte sich vor allem seine Grösse und Macht, seine Gnade und sein Zorn.

Deshalb war das Nordreich, so lange es bestand, der eigentliche Herd der Jahvereligion. In Israel blühten die Prophetenvereine, hier wirkten Elia und Elisa, hier spielte der bedeutungsvolle Kampf Elias und Elisas gegen das Haus Omris. Seher wie Elia und der ältere Micha waren die Vorläufer der späteren Prophetie, die beim Untergang Israels in Juda auftrat. Aber auch da noch steht dem Judäer Amos der Israelit Hosea zur Seite. Vor Amos hat es dagegen keinen judäischen Propheten gegeben, der mit Elia und Elisa verglichen werden konnte. Sonst würde der judäische Verfasser des Königsbuchs jedenfalls von ihm erzählen.

Aus dem Reiche Israel stammt ferner der Kern der vorexilischen Geschichtsbücher des A. T. Hier sind die verschiedenen Local- und Stammessagen Israels zu einer gemeinisraelitischen Sage ausgebildet, wie sie der Genesis und überhaupt der pentateuchischen Erzählung zu Grunde liegt. In Israel sind zumeist die herrlichen Lieder des Pentateuch entstanden.

Die Geschichte des Reiches Israel ist uns leider nur unvollkommen bekannt. Bei seiner Entstehung hatte es mit Rehabeam einen schweren Kampf zu bestehen, weiterhin erwuchs ihm aber ein furchtbarer Gegner in dem Reiche von Damaskus. Ein Jahrhundert lang währten die Kriege zwischen Israel und den Syrern, mehr als einmal gerieth Israel dabei an den Rand des Verderbens. Aber unter den Königen aus den Häusern Omris und Jehus hat Israel diesen Kampf bestanden, auf die tiefsten Demüthigungen folgten glänzende Triumphe. Der Heldenmuth Ahabs und die Siege Jerobeams II sind für die Religion von grosser Bedeutung gewesen. Israel hat diese Zeiten offenbar mit klarerem Bewusstsein durchlebt als die Zeiten eines Saul, David und Salomo. Ueberhaupt aber hat sich in ihnen der religiöse und sittliche Fortschritt erst vollzogen, der von den ersten israelitischen Königen angebahnt war. In den Kriegen mit Damaskus hat der Jahveglaube des alten Israel erst recht seine Gestalt gewonnen. Im Nordreich hat er sich auch nach seiner sittlichen Seite zu hoher Blüthe entfaltet.

Merkwürdig ist dabei, dass trotz der Doppelheit der beiden Reiche das religiöse Gemeingefühl fortbestand. Die Israeliten betrachteten nach wie vor Juda als einen Theil des Ganzen. Die Erzvätersage hat die judäischen Stoffe ebenso in sich aufgenommen, wie die israelitischen. Bersaba und Hebron spielen in der Genesis eine ebenso grosse Rolle als Bethel und Sichem. Edom lag den Nordisraeliten fern, es war den Judäern unterthan. Aber die Erzähler der Genesis nehmen an dem Verhältniss Jakobs zu Esau ein ebenso grosses Interesse wie an Jakobs Verhältniss zu Laban.

II. Die Vertreter Jahves in Israel.

§ 3. Helden und Könige.

Als der Gott Israels war Jahve Israels Helfer und Herr, als solcher hatte er aber in Israel auch menschliche Vertreter, durch die seine Hülfe und seine Herrschaft in Israel sich vermittelte. Er regierte in Israel durch kein Gesetzbuch, sondern in lebensvoller Unmittelbarkeit durch lebendige Menschen. Unter diesen menschlichen Vertretern Jahves stehen an erster Stelle die Helden und die Könige. Denn als der Helfer und Herr Israels hat Jahve zuerst das israelitische Volk und das israelitische Reich geschaffen d. h. er hat zuerst die nationale That gewirkt. Die nationalen Helden Israels, die seine geschichtliche Existenz begründeten, sind deshalb die ältesten und für die ältere Zeit die wichtigsten Träger des Jahvegeistes.

Die Geschichte Israels ist reich an Contrasten. Niederlagen und Siege, Nöthe und Erfolge reihten sich oft in jähem Wechsel an einander. In der Richterzeit wallte die nationalreligiöse Begeisterung zuweilen gewaltig auf und befähigte das Volk zu grossen Kraftleistungen, dann war es wieder die wehrlose Beute seiner Feinde, bis eine neue Erhebung bewies, was Israel vermochte. Diesen Wechsel von Sieg und Niederlage empfand man nicht als einen Wechsel von Macht und Ohnmacht Israels, sondern in einem Falle gab Jahve den Sieg, im anderen liess er seine Hülfe vermissen. Sieg gab Jahve aber durch Israels Helden. Wenn die Noth aufs Höchste stieg, dann waren es Einzelne, in denen zuerst der rettende Entschluss erwachte, in ihnen regte sich zuerst die Begeisterung, dann erst fand sie im ganzen Volke ihren Widerhall. Man folgte diesen Männern nicht deshalb in den Kampf, weil man an ihre menschliche Tüchtigkeit glaubte, sondern weil man in ihnen gottgegebene Helden

erkannte. Der Geist[1] Jahves regte sich in ihnen. Allüberall empfand man in solcher Zeit sein Wehen, aber auszugehen schien er von den Männern, die das Volk mit sich fortrissen[2].

Aber es war doch nicht nur ihre persönliche Begeisterung, was diese Männer zu Führern Israels machte. Die Späteren dachten sich freilich den Geist Jahves als eine magische Wundermacht. Die geringsten und von Natur unfähigsten Männer sollte er zu Israels Rettern gemacht haben. Gideon und Saul sollten von niederer Herkunft und dabei unmündige Jünglinge gewesen sein (Jdc 6 7 I Sam 9)[3]. Obendrein wird Gideon in jener Erzählung als ein äusserst mattherziger Mensch geschildert, den Jahve durch Zeichen zum Glauben an seinen Beruf zwingen muss. Schliesslich ist es auch nicht Gideons Schwert, sondern ein von Jahve gewirkter Schrecken, der die Feinde in die Flucht treibt. Aber ganz anders erscheinen uns die Helden Israels in älteren Erzählungen. Danach waren Gideon und Saul aus vornehmem Geschlecht, Männer von königlicher Gestalt, begütert und hochangesehen in ihrem Stamm. In alledem waren wichtige Vorbedingungen für ihre Autorität gegeben. Auch im Deboraliede sind die Fürsten Israels die hauptsächlichsten Träger der Begeisterung. Jahve hatte nach Jdc 8 auch gar nicht nöthig, den Gideon zum Kampfe gegen Midian zu ermuthigen. Er handelte aus eigenem Antrieb und zwar in persönlicher Sache. Er zog nicht gegen die Midianiter aus, um überhaupt Jahve und Israel an ihnen zu rächen, ein Familien-Interesse rief ihn auf. Die Midianiter hatten am Tabor seine Brüder ermordet, da verfolgte er sie mit 300 Mann, um die Pflicht der Blutrache an ihnen zu erfüllen. Es gelang ihm wunderbar, er nahm die beiden Könige der Midianiter gefangen und machte grosse Beute. Aber mit dem Familien- und Stammesgefühl verbindet sich bei Gideon allerdings das Nationalgefühl, furchtbar lässt er die Leute von Sukkoth und

---

[1] Allerdings gebrauchen die ältesten Erzählungen diesen Terminus noch nicht. Die Stellen Jdc 3 10 6 34 11 29 gehören ihnen nicht an und in der Geschichte Simsons (13 25 14 6 19 15 14) hat er seinen ursprünglichen Sinn längst verloren. I Sam 11 6 stossen sich die Worte וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל mit dem nachfolgenden וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד. Aber sie sind ein richtiges Interpretament dazu. Denn in dem patriotischen Zorne Sauls kommt Jahve seinem Volke zu Hülfe. Dieser Zorn ist aber auch ein Kind des Augenblicks.

[2] Unter Umständen freilich auch mit Drohungen, denen aber auch Jahve Erfolg geben musste (I Sam 11 7).

[3] Vgl. später bei den deuteronomistischen Schriftstellern das „dieweil ich Dich aus dem Staube erhoben habe“ (I Reg 14 7 16 2, auch II Sam 7 8).

Penuel dafür büssen, dass sie ihn, den Landsmann, im Stiche liessen. Es war auch Israels Sache, in der er handelte, und Israel sah an seiner That, dass es noch ein Wollen und Können in Israel gebe und dass Jahve seinem Volke beides verleihe. Auch so war Jahve alles und der Mensch nichts, Jerubbaal, „der Herr streitet", d. h. „Jahve streitet", nannte man den Helden. Es ging ganz natürlich zu, aber im Natürlichen erkannte man die höhere Hand und noch zu Jesajas Zeit sah man in Gideons That einen glänzenden Erweis des Glaubens, dass Jahve durch wenig helfen könne (Jes 9 3 10 26)[1]. Auch Barak, der im Kampfe mit Sisera Israels Führer war, hatte zunächst einen persönlichen Anlass (Jdc 5 19).

Schliesslich wurde der gottgegebene Führer auch nicht immer an besonderer persönlicher Begeisterung erkannt. Jephtha war angeblich aus Gilead vertrieben und dann im Lande Tob ein Bandenführer geworden. Als aber die Gileaditer einst von den Ammonitern bedrängt wurden, forderten sie ihn auf, er solle sie gegen die Ammoniter führen, er forderte dagegen, dass sie ihn auch zum Fürsten über Gilead machen sollten. Man wurde handelseinig, Jephtha besiegte die Ammoniter und wurde Fürst über Gilead.

Es fragt sich allerdings, ob die Erzählung von Jephtha geschichtlich ist, aber das Emporkommen eines Richters konnte in Israel so erzählt werden. Wenn diese Erzählung übrigens ungeschichtlich ist, so ist sie jedenfalls der Geschichte Davids nachgebildet. David war als Spielmann an den Hof Sauls gekommen und durch seine kriegerische Tüchtigkeit ein Schwiegersohn Sauls geworden. Von Saul verfolgt wurde auch er ein Bandenführer, dann als Vasall der Philister ein kleiner Fürst in Ṣiklag. Bei Sauls Tode trug er sich den Judäern zum Könige an und späterhin machten ihn auch die Israeliten zu ihrem Könige, damit er sie von den Philistern befreite. Der grösste König des alten Israels war in der That von geringer Herkunft, aber nicht ekstatische Begeisterung hob ihn auf den Thron, sondern eine merkwürdige Verkettung von äusseren Umständen. Nach unseren Begriffen war David ein Glückskind, die Art seines Emporkommens erscheint uns profan im Vergleich zu Saul. Aber seine Zeitgenossen erkannten auch in seinem Glück das göttliche Walten, auch als Emporkömmling war er der Erwählte Jahves, weil sein Emporkommen das Emporkommen Israels bedeutete[2].

[1] Vgl. auch das Wort Jonathans I Sam 14 6: כִּי אֵין לַיהוה מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אוֹ בִּמְעָט.

[2] Das Wort Jahves kam freilich hinzu (II Sam 3 9 18 5 2), aber Davids Er-

Er wurde König auf Grund der allgemeinen Ueberzeugung, dass Israel eines besseren Königs bedürfe als Isbaal es war und dass Jahve diesen besseren Mann in David gebe.

Die Führerstellung in einer momentanen Volkserhebung und das Amt eines Königs sind freilich verschiedene Dinge und werden in verschiedener Weise erlangt. Aber zwischen dem Heldenthum und dem ältesten Königthum bestand die engste Beziehung, das eine war die Vorstufe des anderen. Gideon wurde König, auch Saul begann seine Laufbahn wie ein Richter und der alte Spruch: ist auch Saul unter Nebiim? bezeugt, dass er in ekstatischer Begeisterung zum Helden geworden war. Von David ist nichts der Art berichtet.

In gewissen Stücken des Samuelbuches wird freilich aufs schärfste zwischen Richterthum[1] und Königthum unterschieden (I Sam 7 8 10 17 ff. 12). Die Richter, so heisst es da, waren die gottgesandten Retter Israels, sobald das Volk in der Noth von den Götzen abliess. Dagegen entsprang das Königthum so gut wie der Götzendienst der unausrottbaren Gottlosigkeit des alten Israel. Es wollte einen König haben, um zu werden wie die Heiden (I Sam 8 5 20). Damit sagte es sich von seinem wahren Könige los, um sich fortan nicht auf Gott, sondern auf Menschen zu verlassen. Eben unter Samuel hatte Jahve sich als der Retter Israels bewiesen, an dem einen Busstage von

folge gingen ihm voraus; vgl. auch II Sam 5 12. Die späteren Juden empfanden wie wir, die Legenden von Davids Sieg über den Goliath und seiner Salbung durch Samuel sollten diesem Mangel abhelfen (I Sam 16 1—13 17).

[1] שׁוֹפֵט heisst überhaupt der Herrscher, besonders der König, nach der hauptsächlichsten ständigen Function, die er auch im Frieden hat, dem Rechtsprechen (vgl. Jes 16 5 Am 2 3 Hos 7 7 13 10 Mch 4 14 Dt 17 9 12 u. s. f.). Die Hebräer kennen für Regieren keinen anderen Ausdruck als שפט (II Reg 15 5). In den alten Erzählungen des Richterbuchs wird der Ausdruck nicht gebraucht, er findet sich erst in der späteren Bearbeitung (Jdc 2 16—19 vgl. 3 10 10 2 3 u. s. w.). Als alter Ausdruck wurde er von den Späteren auf die angenommenen vorköniglichen Herrscher Israels angewandt im Unterschied von den Königen, die gewöhnlich מֶלֶךְ hiessen. Man verband mit שופט sodann die Vorstellung, dass jene Männer über ganz Israel geherrscht hätten und mehr oder weniger einander succedirt wären, beides in Widerspruch mit der geschichtlichen Wirklichkeit, die keine Richter über Israel kennt. שופט bezeichnet aber auch nicht die Eigenthümlichkeit der vorköniglichen Herrscher, dass sie unmittelbar von Jahve bestellt und nicht wie die späteren Könige durch Geburt oder durch Gewalt Herrscher geworden waren. Möglich ist es darum doch, dass Männer wie Barak und Gideon שופט genannt wurden. Dann war aber שופט überhaupt ein Ehrentitel angesehener Volkshäupter, die aus allerlei Gründen zu der Würde von Schiedsmännern kamen. Uebrigens heisst Jephtha קָצִין, die Könige öfter נָגִיד.

Mispa hatte er der Philisterherrschaft ein völliges Ende gemacht, da rief das Volk nach einem Könige. Die Richter halfen auch nicht wie die Könige durch ihr Schwert, bei ihnen wirkte Jahve alles durch Wunder. Auf Samuels Gebet vertrieb er die Philister durch Donner und Blitz (I Sam 7).

Diese Vorstellung von der Entstehung des Königthums ist durchaus ungeschichtlich. Das Richterthum war kein geistliches Amt, wie es hier geschildert wird. Auch die Richter retteten Israel durch das Schwert (Jdc 7 18 20) und darum waren sie gottgegebene Männer, ebenso galten aber auch die Thaten der Könige nicht als menschliche Leistungen, sondern als Erweise der Macht und Gnade Jahves. Auch die momentane Inspiration des Richters bedeutete keinen principiellen Unterschied zwischen ihm und einem Könige. Von ihr getragen bot er freilich Israel zum Kampfe auf. Wenn er aber nach dem Kriege eine gewisse Autorität behielt und die Rechtsstreitigkeiten im Volke entschied, so war er hierbei nicht nothwendig von Inspiration geleitet. Dagegen wird aber auch die richterliche Weisheit des Königs auf göttliche Erleuchtung zurückgeführt (I Reg 3 28 Jes 11 2 ff. vgl. II Sam 14 17). Thatsächlich unterschied sich der Richter von einem Könige nur dadurch, dass seine Autorität nicht so weit reichte wie die eines Königs und nicht nothwendig auf seinen Sohn überging. Sobald das aber geschah, war das Königthum gegeben.

Das Königthum entstammte auch nicht dem Uebermuth und der Gottlosigkeit des Volkes, vielmehr hat Israel sich ihm nur aus Noth gefügt. Der Freiheitsdrang der alten Israeliten hat die Schattenseiten des Königthums früh empfunden und sich deshalb auch immer wieder dagegen aufgelehnt. Selbst gegen David brach ein allgemeiner Aufstand los. Gewiss entsprang diese Empörung, wie später die gegen Salomo und Rehabeam, auch dem beleidigten Rechtsgefühl, aber ebenso sehr entstammte sie einem Widerwillen gegen jede staatliche Ordnung, wie das die spätere Geschichte des Nordreichs beweist. In edlerer Gestalt tritt die Abneigung gegen das Königthum in der Parabel Jothams auf (Jdc 9 8—15). Das Amt des Königs erscheint hier als eine Last, die ein ächter Adliger nicht übernimmt, weil er dadurch seiner natürlichen Aufgabe, in freier Entfaltung seiner persönlichen Tüchtigkeit im Volke zu wirken, entzogen wird. Nur der Geringe und Schlechte giebt sich dazu her und im besten Falle nützt er nichts. Kommt es aber zwischen ihm und dem Volke zum Conflict, so bringt er durch seine Bosheit das Volk ins Ver-

derben. Es ist ein stolzer Adelssinn, der so redet, aber er so wenig wie der ungezügelte Freiheitsdrang des israelitischen Bauern hat etwas mit der abstracten Idee der Alleinherrschaft Jahves in Israel zu thun, wie sie I Sam 8 zum Ausdruck kommt[1]. Im Gegentheil musste die Religion das Volk dazu willig machen, dass es sich dem Königthum fügte.

Freilich schlug das Königthum in der Folgezeit vielfach Bahnen ein, die der Religion zuwider waren, und schliesslich wurde die Religion allerdings gegen das Königthum einigermassen feindselig gestimmt, weil es mit der Herrschaft des göttlichen Gesetzbuches unvereinbar war. Die nachexilische Religionsgemeinde, die unter heidnischer Oberherrschaft lebte und keinen eigenen König hatte, konnte finden, dass das von Jahve so gewollt sei, damit er allein in Israel herrsche. Israel sollte keinen menschlichen König haben, um sich auch so von den Heiden zu unterscheiden. Ferner betrachteten die Späteren alle Sünde des alten Israel als Abfall von idealen Anfängen. Dem Götzendienst im Lande Kanaan ging nach ihrer Meinung eine Zeit wahren Gottesdienstes unter Mose und Josua vorauf, und dem gottlosen Königthum ein geistliches Regiment, das nach Gottes Herzen war. Mose, Josua, die Richter und Samuel sollten im Sinne der späteren Propheten über Israel geherrscht, sie sollten die Existenz Israels auf den Gehorsam gegen das Gesetz und den Glauben an die Wunder Jahves gegründet haben[2].

In Wahrheit hat aber der Geist Jahves zuerst das israelitische Königthum geschaffen, erst später ist er in Gegensatz dazu getreten. Die ganze ältere Zeit konnte nicht daran denken, dass das menschliche Königthum mit der Herrschaft Jahves unvereinbar sei. Das Königthum rettete, wie wir sahen, Israel vor dem Untergang, es schuf ein israelitisches Reich und besiegelte damit die nationale Einheit, es stellte Ordnung und Sicherheit im Innern her und be-

---

[1] Uebrigens ist die Parabel Jothams in den Zusammenhang von Jdc 9 schlecht eingefügt. בֶּאֱמֶת bedeutet in v. 15 die ehrliche Absicht der Unterthanen bei der Königswahl, in der Anwendung v. 16a geht באמת ובתמים dagegen auf das Verhalten der Sichemiten gegen das Haus Gideons. v. 16b—19a hat VAN DOORNINCK mit Recht für eine Glosse erklärt (vgl. v. 24 56 57), aber die Glosse erklärt den Sinn von v. 16a richtig. Also ist die Parabel jedenfalls kein Eigenthum des ursprünglichen Verfassers von Jdc 9.

[2] Vgl. auch die von späterer Hand eingetragenen Worte Jdc 8 22 23. Uebrigens beruht die günstige Beurtheilung Josuas und der Richter von Seiten der Späteren auch auf ihrem Vergeltungspragmatismus. Die Richter erscheinen als die von Gott eingesetzten Herrscher, weil Jahve durch sie immer Sieg gegeben hatte

reitete damit einer höheren sittlichen Bildung den Weg. Mit alledem war das Königthum von grosser positiver Bedeutung für die Religion. Jetzt erst wurde die Beziehung zwischen Gott und Volk recht lebendig und fruchtbar.

Nach der älteren Ueberlieferung hat gerade Samuel im Königthum die einzige Rettung Israels gesehen, ehe das Volk noch an einen König dachte. Er hatte sich längst auch nach einem Manne umgesehen, der König über Israel werden konnte, bis eines Tages Jahve ihm den Saul zuführte und ihm offenbarte, dass das der Mann seiner Wahl sei. Dann hat Samuel dem Saul seinen göttlichen Beruf eröffnet, heimlich hat er ihn gesalbt[1] und selbst zuerst ihm gehuldigt. Weiter hat er ihm aber auch den Weg gezeigt, auf dem er thatsächlich König werden könne (I Sam 9 1—10 16). Also ist Samuel nicht ein principieller Gegner des Königthums gewesen, sondern im geraden Gegentheil sein intellectueller Urheber.

Die Religion musste Israel dahin bringen, dass es sich dem Königthum unterwarf, aber dann ist Israel sich auch in vollem Masse des Segens bewusst gewesen, den das Königthum bedeutete. Es dankte seinem Gott, dass er es durch die Könige zur Ruhe gebracht und ihm Schutz vor seinen Feinden gewährt hatte. Eine nationale Existenz ohne König war für die Israeliten späterhin undenkbar. Das Gewürm, heisst es, hat keinen König, d. h. keinen Beschützer (Hab 1 14). Dankbar erkannten sie es an, dass es jetzt im Lande mehr Gerechtigkeit gab als zuvor. Wie der Mal'ak Jahve erschien ihnen der königliche Richter (II Sam 14 17), der übrigens seinen Urtheilsspruch auch durchsetzte. Die schlimme Zeit hatte ein Ende, wo jeder that, was ihm gefiel, d. h. die Zeit, wo der Starke den Schwachen vergewaltigte[2]. Das Königthum schuf die nationale Herrlichkeit und sie stand auf ihm. „Man sieht keine Mühsal in

[1] Die Geschichtlichkeit dieser Angabe steht dahin, später kam es allerdings vor, dass Propheten Könige salbten (I Reg 19 15 f. II Reg 9 1 ff.). Inzwischen hatte das nur den Sinn einer weissagenden Handlung (s. u. § 4), das alte Israel kannte später so wenig wie zu Samuels Zeit ein geistliches Amt, das dem Könige eine sacramentale Weihe vermittelt hätte. David wird II Sam 2 4 5 3 von den Männern Judas und den Aeltesten Israels gesalbt. Sadok und Nathan handeln I Reg 1 34 im Auftrage Davids, aber die Worte צדוק הכהן ונתן הנביא sind unächt; cf. LXX. Man salbte auch die Sārîm (Hos 8 10 LXX) und vielleicht die Häupter der Nebiim (I Reg 19 16; vgl. Jes 61 1).

[2] Das ist gewiss der ursprüngliche Sinn der Worte von Jdc 17 6 18 1, die dort freilich von einem deuteronomistischen Bearbeiter in ganz anderem Sinne gebraucht und Jdc 19 1 21 25 mechanisch wiederholt sind. Vgl. noch Jdc 9 2: Ist es besser, dass 70 Männer über Euch herrschen, oder Einer?

Jakob und kein Elend in Israel, Jahve sein Gott ist mit ihm und Königsjubel wird unter ihm laut“ (Num 23 21). Die Segen Jakobs, Bileams und Moses gipfeln alle im Ausblick auf die Macht und Grösse, die das Königthum Israel brachte. Sie haben dabei Saul und David, den Stern aus Jakob, im Sinn und weiterhin die Herrscher aus dem Hause Jehus, die nach verzweifeltem Kampfe das Reich von Damaskus besiegten (Num 24 7 17 Gen 49 22ff. Dt 33 13ff. 26ff.).

Darum erschien das Königthum als eine der höchsten Gnadengaben Jahves an sein Volk (Dt 33 5). Auch die Propheten denken darüber nicht anders. Jesaja, Jeremia und Ezechiel stellen sich auch das ideale Israel der Zukunft als ein Königreich vor, das eben sein König zu einem Jahve wohlgefälligen macht. Deshalb heissen ja diese prophetischen Hoffnungen die messianischen. Ebenso steht es mit den nachexilischen Propheten, Haggai, Zacharia, dem Anonymus von Zach 9—14 und den nachexilischen Psalmen. Selbst der Priestercodex des Pentateuch muss von der Herrlichkeit des Königthums reden (Gen 17 6 16 35 11). Nicht einmal im Judenthum ist also die Anschauung von I Sam 8 durchgedrungen. In vorexilischer Zeit verwirft allein der Prophet Hosea das Königthum, er hatte dazu bestimmten Anlass in den grauenvollen Zuständen seiner Zeit, aber Samuel konnte solche Zustände nicht voraussehen.

Das menschliche Königthum stand deshalb dem Königthum Jahves nicht im Wege, vielmehr offenbarte sich in der Herrlichkeit des menschlichen Königs die des göttlichen, er repräsentirte Jahves Herrschaft in Israel. Darum heisst der König der Gesalbte Jahves, er heisst auch der Geweihte. Joseph ist der נְזִיר unter seinen Brüdern d. h. der geweihte König (Gen 49 26). Der König ist Jahves Auserwählter (II Sam 6 21) und in besonderem Sinne sein Sohn (II Sam 7 14). Die Israeliten lernten bald, was rein menschliche Treue gegen den König war (I Sam 31 5 II Sam 15 18ff.), aber vielmehr war er ihnen als der Gesalbte Jahves sacrosanct. Dem David erscheint es als ein entsetzlicher Frevel, dass er seine Hand an Saul legen soll[1]. Ja, ihn schlägt sein Gewissen, als er einen Zipfel von Sauls Gewand abgeschnitten hat (I Sam 24 6). Dem Könige fluchen stand auf einer Stufe mit der Verfluchung Gottes, selbst in Israel wurde das mit Steinigung bestraft (I Reg 21 13 vgl. II Sam 19 22).

Der göttliche König Israels ist, wie R. Smith irgendwo bemerkt hat, am Ende sogar jünger als der menschliche. Erst als man einen

[1] I Sam 26 9: כִּי מִי שָׁלַח יָדוֹ בִּמְשִׁיחַ יהוה וְנָקָה; vgl. II Sam 1 14—16 4 9ff.

menschlichen König hatte, konnte man den Jahve als den göttlichen König Israels vorstellen und in idealer Weise auf ihn übertragen, was von jenem galt. So gewann das Bild Jahves durch das Königthum wichtige Züge, die ihm früher fehlten. In ältester Zeit hatte sein Walten etwas abruptes und stossweises, jetzt bekam es mehr den Character der Continuität, weil der König immer etwas zu thun hatte. Man lernte am Königthum auch Begriffe von Befehl und Gehorsam, wie man sie früher nicht gekannt hatte, und auch das musste sich auf die Forderungen Jahves an Israel übertragen. Dem Hauptmann von Kapernaum war es an der römischen Disciplin deutlich geworden, dass alle Dinge einem göttlichen Willen unterthan sein müssten. Auch in unbewusster Ahnung göttlicher Ordnungen gestalten die Menschen ihre eigenen.

Freilich bedeutete das Königthum in Israel nicht dasselbe wie in Juda. Im Nordreich war die Liebe zur Freiheit grösser als die Liebe zur staatlichen Ordnung, deshalb wurde hier ein Königshaus nach dem andern gestürzt. Aber für rechtlos galt das Königthum hier darum doch nicht, mit Verehrung, Liebe und stolzer Freude hat auch das Volk des Nordreichs auf kraftvolle Herrscher gesehen. Das beweist die aus Nordisrael stammende Sagen- und Geschichtsliteratur zur Genüge. Dagegen hielten die Judäer in dankbarer Erinnerung an David an seinem Hause fest. Mehrmals wurde freilich auch hier ein König ermordet, aber stets schritt das Volk gegen die Mörder ein und setzte den Sohn des Ermordeten wieder auf den Thron. Vierhundert Jahre lang hat so das Haus Davids über Juda regiert, es bildete sich hier ein Legitimitätsprincip aus und nach dem Falle des Nordreichs meinte man, dass Jahve dies Haus auf ewig erwählt habe (II Sam 7).

Wichtig wurde das Königthum auch für den Cultus. Die Könige bauten die Reichsheiligthümer von Jerusalem und Bethel. Sie brachten damit den geschichtlichen Jahveglauben zum Ausdruck. Im Tempel von Jerusalem stand freilich auch die Lade Jahves, aber vielmehr beruhte seine Heiligkeit darauf, dass David in Jerusalem gelagert hatte (Jes 29 1). Die Baalreligion musste in diesen Heiligthümern hinter der Jahvereligion zurücktreten, ob sie auch, wie das von Bethel, ihr entstammten, oder, wie das von Jerusalem, sie gelegentlich in sich aufnehmen mussten. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass die Könige längst vor Hiskia und Josia dem Baaldienst mehrfach entgegentraten, wie das Königsbuch berichtet (I Reg 15 12 13 22 47). Er widerstritt am Ende doch dem nationalen Interesse und

dem des Königthums, das auf Jahve und nicht auf Baal stand. Schliesslich waren es aber die Könige Hiskia und Josia, die durch ihre cultischen Reformen dem Judenthum die Wege bahnten.

Freilich konnte Jahve sich mit dem menschlichen Königthum nicht identificiren. Die Forderungen, die die Könige stellten, die Thaten, die sie verübten, galten nicht deshalb schon für dem göttlichen Willen gemäss, weil sie vom Könige ausgingen. Wohl hatte Jahve das Königthum geschaffen, aber sein lebendiger Wille war in keine Form zu bannen und so kam er zuletzt auch mit dem Königthum in den heftigsten Conflict. Schon Sauls und Davids Sünden strafte er und zwar am ganzen Volke (II Sam 21 24). Aber selbst die Sünden der Könige und ihre Bestrafung wurden für die Religion bedeutungsvoll, an ihnen wurde die göttliche Vergeltung in neuer Weise erfahren.

§ 4. Die Priester.

Der Priestercodex des Pentateuch stellt das wahre Israel als einen heiligen Priesterstaat vor, der schon von Mose in der Wüste geschaffen wurde, weil Israels Leben sich von jeher um den gesetzlichen Gottesdienst drehte. Mose selbst hatte diesen Gottesdienst nur geoffenbart, das wahre Haupt Israels war durch ihn der Hohepriester Aharon geworden. Dem waren die gewöhnlichen Priester, seine Söhne, untergeben, und weiter die 22000 Leviten, die die niederen Dienste am Heiligthum versahen. Aber auch das Volk war dem Hohenpriester unterthan, Josua, der Führer Israels, hatte überall nur den Ausspruch der Urim und Thummim zu executiren und ganz Israel musste den Clerus durch Aufbringung schwerer Steuern unterhalten. Eine solche Verfassung fordert die Idee der heiligen Gemeinde, deren Heiligkeit stufenmässig aufsteigend im Hohenpriester gipfelt. Dieser Priesterstaat Moses soll nach einer freilich mehr und mehr in Abgang kommenden Meinung seit Mose stets fortbestanden haben, nur dass er unter der Anarchie der Richterzeit stark gelitten hätte, von Samuel freilich wiederhergestellt, dann aber von der königlichen Macht wiederum eingeschränkt wäre, bis er endlich nach dem Untergang des Königthums sich in völliger Selbstherrlichkeit entfalten konnte.

Indessen ist jene Darstellung des Priestercodex eine sehr durchsichtige Fiction. Die 22000 männlichen Leviten (nebst den zugehörenden weiblichen Seelen etwa 50000 Köpfe) konnten in der Wüste von den anderen Stämmen unmöglich erhalten werden. Sie

sollten freilich vom Zehnten von Getreide, Wein und Oel leben, aber in der Wüste gab es keinen Ackerbau. Für ein Hirtenvolk, das sich durch die Wüste schlug, hätte es auch einen wunderlichen Luxus bedeutet, wenn es 50 000 Seelen für den Dienst am Heiligthum ausgeschieden hätte. Ueberhaupt aber konnte in einem Haufen von wandernden Stämmen unmöglich ein solcher Priesterstaat organisirt sein oder auch nur der Gedanke an ihn auftauchen. Er stellt vielmehr ein Idealbild der jüdischen Gemeinde dar, die in der That einen Priesterstaat bildete. Der jüdische Priesterstaat hatte aber zu seiner geschichtlichen Voraussetzung das israelitische und judäische Reich, auf deren Trümmern er sich erhob.

Aber auch aus der anderweitigen und zweifellos älteren Ueberlieferung ergiebt sich aufs deutlichste die Ungeschichtlichkeit jener Darstellung des Priestercodex. Levi war nach dem Segen Jakobs ein Stamm wie die anderen auch. Er wird da mit dem Stamme Simeon in enge Verbindung gebracht. Beide waren bei einem gesamen Kriegszuge aufs schwerste zu Schaden gekommen, so dass sie als selbständige Stämme untergingen und ihre Reste in den übrigen Stämmen sich verloren (Gen 49 5 ff.). Dabei urtheilt der alte Spruch, es sei ihnen damit recht geschehen, weil dieser Krieg frevelhaft unternommen und geführt war. Diese Nachricht muss geschichtlich sein, höchst wahrscheinlich bezieht sie sich auf einen Angriff auf Sichem, der Gen 34 berichtet ist und in einer der dort zu Grunde liegenden Quellen allein Simeon und Levi zugeschrieben wird (v. 25 30). Dann fällt dies Ereigniss aber auch in die Zeit nach Mose, es war eine Episode der Kämpfe, in denen die Stämme Israels in das Westjordanland eindrangen[1].

Ueberhaupt ist in der älteren Ueberlieferung von dem Heere von Clerikern, das der Priestercodex schildert, keine Spur zu entdecken. Nach Ex 33 7 ff. waren nicht Aharon und seine Söhne, sondern allein Mose der Priester der Stiftshütte, ihre Hüter waren auch nicht 22 000 Leviten, sondern der Knabe Josua. In den älteren Erzählungen des Richterbuches kommt nur einmal ein Priester vor. Er hatte anfangs in Bethlehem gelebt, reiste dann aber im Lande umher, um eine Anstellung zu suchen. So kam er zu einem reichen Manne auf dem Gebirge Efraim, der ein kostbares Gottesbild und dafür auch ein Gotteshaus besass, was bei einem Privatmann offenbar ein seltener Fall war. Bis dahin hatte er einen Sohn

[1] Vgl. Wellh. Compos. 353 ff. und überhaupt Prolegomena [3] 121 ff.

zum Priester gehabt, jetzt war er froh, einen Priester von Beruf gefunden zu haben. Er nahm ihn gegen Lohn in seinen Dienst und glaubte nun des göttlichen Segens gewiss zu sein. Aber die Daniten passirten bei ihrer Wanderung nach dem Norden an seinem Hause, sie raubten das Gottesbild und stellten dem Priester vor, dass er es besser hätte, wenn er Priester ihres Stammes würde. Das leuchtete dem Priester ein, er zog mit den Daniten und wurde Stammvater der Priester von Dan (Jdc 17 18). Das Heiligthum zu Silo hatte zur Zeit Elis nur ein sehr kleines Personal. Neben Eli waren da seine beiden Söhne und ausserdem noch ein Knecht. Später kam der Knabe Samuel noch hinzu (I Sam 1 2). Saul hatte einen Priester, den Ahia (I Sam 14 3 18), David anfangs auch nur einen, den Ebjathar (I Sam 22 20 ff.), später neben ihm den Sadok (II Sam 15 24 ff.) und den ʿIra (II Sam 20 26)[1].

Für eine zahlreiche Priesterschaft lag im ältesten Israel auch kein Bedürfniss vor. Die Geschlechter opferten einmal im Jahr (I Sam 20 29), ebenso hielt es der Einzelne (I Sam 1 21). Der Fleischgenuss war nichts alltägliches für den gemeinen Mann und übrigens war er auch nicht durchaus an den Altar gebunden. Nicht bei jeder Schlachtung fand eine förmliche Darbringung des Blutes an einem Altar statt[2], eventuell verstand sich aber darauf Jedermann (I Sam 14 34). Auch das eigentliche Opfer hatte einen so einfachen Ritus, dass jeder ihn ausüben konnte, wenn er eben einmal opfern wollte und musste. So opfern Gideon (Jdc 6 17 ff.), Manoa (Jdc 13 19) und Elisa (I Reg 19 21). Bei besonders feierlichen Gelegenheiten brachte aber der Angesehenste der Anwesenden das Opfer dar, bei nationalen Feiern der König, so z. B. David (II Sam 6 13 17 ff.), Salomo (I Reg 8 64) und später noch Josia (II Reg 23 3). David und Salomo sprechen sogar wie die Priester über Israel den Segen (II Sam 6 18 I Reg 8 55). In kleinerem Kreise bedurfte man deshalb durchaus nicht des Priesters, um zu opfern. Erst späterhin wurde die Darbringung des Opfers ausschliesslich dem Priester übertragen, weil der Cultus complicirter wurde und der Laie dem Altar nicht mehr nahen durfte.

Aber aus einem andern Grunde waren von jeher Priester nothwendig. Wo ein kostbares Gottesbild oder sonst ein kostbares

[1] Nach I Sam 22 18 soll freilich das Geschlecht Elis zu Sauls Zeit 85 Köpfe gezählt haben. Aber diese Angabe ist von Wellh. wohl mit Recht in Zweifel gezogen (Proleg.[3] 129 Anm.). Auch findet sich hier der schwerlich alte Ausdruck נשא אפוד בד (vgl. oben S. 41 Anm. 1).

[2] S. u. § 9.

Symbol der Gottheit war, da brauchte man einen Hüter, der es verwahrte und mit ihm umzugehen wusste (I Sam 7 1, vgl. 3 1 ff. Ex 33 11). Ueberall nämlich, wo es ein Gottesbild gab, gab es auch eine Thora. Die Gottesbilder wurden vor allem der Thora wegen geschätzt (Hab 2 19), sie wurden durch das heilige Los befragt. Das erforderte eine bestimmte Kunst und die Kenntniss der überlieferten Priesterweisheit. Deshalb haben Saul und David einen Priester sammt einem Gottesbilde bei sich und ist jener Micha so froh, für sein Gottesbild einen Priester gewonnen zu haben. Vor allem wird die Lade Jahves stets Priester gehabt haben, wahrscheinlich hatte seit Moses Zeit ein bestimmtes Geschlecht die Hut dieses Heiligthums. In gewissem Masse musste das Priesterthum von jeher erblich sein, wenn anders eine priesterliche Ueberlieferung möglich sein sollte. Eine solche Ueberlieferung muss aber in Israel seit Moses Tagen vorhanden gewesen sein. Das Israel der Richterzeit hat in hohem Masse vom Ertrage der Vergangenheit gelebt und priesterliche Ueberlieferung hat dazumal ohne Frage zu seiner geistigen Selbstbehauptung beigetragen. Dabei ist in erster Linie an die Priesterschaft der Lade Jahves zu denken. Es ist freilich keine sehr alte Nachricht, die das Haus Elis in Moses Zeiten zurückführt (I Sam 2 27 ff.), aber sie anzuzweifeln ist kein Grund. Dies Haus stand in hohen Ehren, seine Häupter waren Sauls und Davids Priester.

Vielleicht gab es schon im ältesten Israel an verschiedenen Heiligthümern verschiedene Priestergeschlechter, aber nicht jeder Priester war von priesterlichem Blut. Jener Micha hatte anfangs einen seiner Söhne zum Priester seines Bildes gemacht, auch die Lade Jahves hatte im Kirjath-Jearim den Sohn eines Privatmanns zum Priester (I Sam 7 1). Auch Samuel war ein Laienkind, das seine Mutter vor der Geburt dem Jahve zum Priester gelobt hatte. Die Erzählung von I Sam 1 2 ist freilich sagenhaft, aber gerade deshalb muss man annehmen, dass das, was Hanna that, öfter vorkam. Später waren Davids Söhne Priester (II Sam 8 18), dasselbe wird von einem Sohne des Propheten Nathan gesagt (I Reg 4 5), umgekehrt war ein Sohn des Priesters Sadok ein weltlicher Beamter (I Reg 4 2).

Im Laufe der Zeit schlossen sich aber die Priesterschaften der einzelnen Heiligthümer den Laien gegenüber ab, indem sie ihr Priesterthum auf ihre Abkunft von Priestern gründeten. Deutlich ist das daraus, dass die Priester ihr Geschlecht jetzt vielfach in die Zeit Moses zurückführten. Der Stammvater der Priester von Dan,

der nach älterer Angabe ein Judäer war, wurde später als ein Enkel Moses angesehen (Jdc 18 30 vgl. 17 7)[1]. Mose ist wohl auch im Segen Moses, der aus Nord-Israel stammt, als der Vater aller Priester gedacht (Dt 33 8). Aber auch Aharon galt als der Stammvater der Priester Nord-Israels, wie die Erzählung von Ex 32 beweist[2].

In Nord-Israel war der endlose Thronwechsel der Bildung von Priestergeschlechtern insofern ungünstig, als mit den Königen hier gelegentlich auch ihre Priester umgebracht wurden (II Reg 10 11). In Jerusalem kam dagegen die ununterbrochene Herrschaft des Hauses Davids dem Hause Sadoks zu Gute. Aber die Priesterschaft Nord-Israels hat sich gleichwohl früher consolidirt, als die judäische, denn früher als diese hat sie ihren Stammbaum in die Zeit Moses zurückgeführt. Vermuthlich waren die Priestergeschlechter Nord-Israels thatsächlich älter als das Haus Sadoks[3].

Sadok, der bei Salomo den Ebjathar verdrängte und Stammvater des jerusalemischen Priestergeschlechts wurde, hatte nach den unzweideutigen Worten von I Sam 2 27 ff. durch sein Blut gar keinen Anspruch „auf alle Opfer des Hauses Israel". Seit dem Auszuge aus Aegypten, so wird hier gesagt, hatte das Haus Elis das Priesterthum inne, aber Jahve verwarf es und erwählte statt seiner das Haus Sadoks. Die Stelle setzt ein Priestergeschlecht voraus, dem alle Opfer Israels gehören, d. h. sie ist nach der deuteronomischen Reformation geschrieben. Sie erhebt dabei das Haus Sadoks aufs Höchste. Daraus ist zu schliessen, dass noch zur Zeit Josias das Haus Sadoks sich nicht von Mose oder Aharon ableitete. Erst später hat es den Stammvater der Priester Nord-Israels auch für sich in Anspruch genommen[4].

---

[1] Ob der Priester von Jdc 17 18 von priesterlichem Blut oder ob er in anderer Weise zu seinem Berufe gekommen war, ist nicht gesagt. Jedenfalls war er aber nach der Erzählung von judäischem Blut. Kuenen möchte freilich die Worte מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה als eine Glosse der Sopherim streichen (Godsd. I 258. Tijdschr. VI 651. Onderz[2] 358 360. Tijdschr. XXIV 11), aber für die Sopherim war ein Levit aus judäischem Blute doch wohl undenkbar. Mit der judäischen Abstammung dieses Priesters ist es auch wohl vereinbar, dass sein Geschlecht sich später von Mose ableitete. Denn 18 30 stammt ohne Zweifel von anderer Hand als 17 7. Dagegen dürften 17 7 die Worte וְהוּא גָּר שָׁם anzufechten sein.

[2] Vgl. auch Jos 24 33, wonach gewiss bestimmte Priester Nord-Israels von Eleazar und seinem Sohne Pinehas abstammen wollten.

[3] Vgl. Oort, Theol. Tijdschr. 1884, 288 ff. Kuenen, Onderz[2] I 287. Theol. Tijdschr. 90 1 ff. Anderen Anschauungen folgt Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, Leipzig 1890.

[4] Hieraus erhellt die volle Grundlosigkeit des Vorwurfs, den das Königs-

לוי war in Israel eine altherkömmliche Bezeichnung der Priester (Jdc 17 7 Ex 4 14). Sofern nun das Priesterthum auf das Priesterblut gegründet sein sollte, wurden alle לויים auf einen לוי zurückgeführt. Diesen Priestervater Levi identificirte man aber mit dem Sohne Jakobs und so trat für die Späteren an die Stelle des früh untergegangenen geschichtlichen Stammes Levi der fingirte geistliche Stamm. Irgendwie muss freilich der alte Priestertitel Levi mit dem geschichtlichen Stamme Levi zusammenhängen. Nach Ex 2 1 ff. gehörte Mose ihm an. Vielleicht hiessen nun die von Mose abstammenden Priester im Unterschiede von anderen Priestern לויים, weil sie die angesehensten waren. Dann wurde לוי allgemein üblich als Amtsname für den Priester und endlich wurde er wieder Geschlechts- und Stammesname, weil alle Priester von einem Blute sein wollten. Später hat die Reformation Josias das Priesterthum factisch auf das Haus Sadoks beschränkt und Ezechiel allen übrigen Priestern auch das Priesterrecht abgesprochen. In Folge dessen leitete sich das Haus Sadoks von dem Priestervater Aharon ab, wie der Priestercodex zu verstehen giebt und die Chronik ausdrücklich behauptet. Aber noch im Buche Maleachi ist Levi der Priestervater.

Die Stellung der Priester war äusserlich keine glänzende. Dass Eli Richter über Israel war, ist die höchst unglückliche Vermuthung eines späteren Schriftstellers (I Sam 4 18). Saul konnte das Haus Elis ohne weiteres abschlachten, weil er es des Einverständnisses mit David für schuldig hielt (I Sam 22). Später waren die Priester in Bethel und Jerusalem Diener der Könige, weil diese Heiligthümer dem Könige oder dem Reiche (Am 7 13) gehörten. Sie erscheinen deshalb in den Listen der königlichen Beamten (II Sam 8 18 20 25 f. I Reg 4 5), selbst in den wichtigsten Angelegenheiten des Cultus mussten sie sich den Befehlen des Königs fügen (II Reg 12 5 ff. 16 11 ff.). Die jerusalemischen Priester haben eben als Beamte der Könige ihre spätere Machtstellung gewonnen, vor dem Gesalbten Jahves wandelten sie (I Sam 2 35). Der Priester Jojada stand in Jerusalem freilich an der Spitze der Verschwörung, durch die Athalja gestürzt wurde, aber es war zunächst doch wohl seine Persönlichkeit, die ihn zu dieser Rolle befähigte (II Reg 11).

Aber wie der Cultus überhaupt, so stand auch das Priesterthum nicht auf dem Königthum, sondern auf der gesammten Nation.

---

buch gegen Jerobeam erhebt, indem es ihm Schuld giebt, Priester von nichtlevitischem Blute angestellt zu haben (I Reg 12 31). Im schlimmsten Fall that Jerobeam, was David und Salomo gethan hatten.

Als die Inhaber der Thora hatten die Priester in Israel hohes moralisches Ansehen. Israel wollte in allen Dingen von Jahve geleitet und gewiesen sein und von jeher und immerfort fand es Weisung im Priesterstande. Es waren mannigfache Anforderungen, die an die Thora gestellt wurden. Saul und David lassen sich bei ihren kriegerischen Unternehmungen beständig durch die Aussprüche des heiligen Loses leiten. Sie fragen bei ihm an, ob sie den Feind angreifen sollen oder nicht (I Sam 14 18 f. 23 2 30 7 f.). Das Orakel belehrt sie zuweilen auch über den Modus des Angriffs (II Sam 5 23) und selbst die Absichten ihrer Feinde kann es ihnen enthüllen (I Sam 23 10 ff.). Der eigentliche Sinn dieser Fragen ergiebt sich aber aus der Antwort, die der Priester des Micha den Daniten ertheilt, es handelt sich im Grunde darum, ob etwas נִכַּח יהוה sei (Jdc 18 6), d. h. ob er von dem Vorhaben seines Volkes Notiz nehme. Denn dann lässt er es gelingen. Nur wenn er zürnte, verweigerte Jahve Israel seinen Rath (I Sam 14 37 28 6).

Ebenso berieth das Orakel die einzelnen Kreise des Volkes, aber auch den einzelnen Menschen in seinen persönlichen Angelegenheiten. Michas Orakel war zunächst für ihn selbst da, es war aber gewiss Jedermann zugänglich und so wohl auch eine Einnahmequelle für seinen Besitzer. Die Thora offenbarte den Einzelnen auch ihre künftigen Schicksale, der Rebbeka sagt sie, was die Unruhe in ihrem Leibe bedeutet (Gen 25 22)[1]. Ueberhaupt hing in alter Zeit allerlei Wahrsagung mit der Thora zusammen. Der Gen 12 6 אֵלוֹן מוֹרֶה (Eiche des Weisers) genannte Baum heisst Jdc 9 37 אלון מְעוֹנְנִים (Eiche der Wahrsager). Jedenfalls ging die Wahrsagung irgendwie aus dem heiligen Baume hervor.

Das heilige Los entschied in Rechtsfällen zuweilen über den Thatbestand (Ex 22 7 f.)[2]. Wenn man als Ursache des göttlichen Zornes das Vergehen eines Einzelnen vermuthete, wurde der Schuldige ebenfalls durch das Los ermittelt (I Sam 14 36 ff.)[3]. Dabei konnte

[1] Ueber die Functionen des arabischen Kâhin vgl. Wellh. Skizzen III 130 ff.

[2] Vgl. noch Prov. 16 33 18 18.

[3] Vgl. v. 41 LXX: „Jahve, Gott Israels, wenn die Sünde an mir oder an meinem Sohne Jonathan ist, so gieb Urim, wenn aber an deinem Volke, so gieb Thummim.“ Vgl. auch Jos 7 16 ff., Jona 1 7. — In welcher Weise das Orakel zu Davids Zeit die Ursache einer Hungersnoth in der Blutschuld Sauls gegen Gibeon fand, ist nicht gesagt. Hier war aber gewiss der Untergang Sauls und die Meinung Israels über sein Verfahren gegen Gibeon mit im Spiel. Natürlich ist es spätere Uebertreibung, wenn nach I Sam 10 17 ff. Saul durchs Loos König geworden sein soll.

die Entscheidung rein zufällig sein. Aber mehr und mehr wurden die heiligen Ordnungen, die für Israel galten, die aber nicht ein für alle Mal definirt waren, der alleinige Gegenstand der Thora. Was sie sonst gelehrt hatte, wurde entweder Aufgabe der Propheten oder es fiel den blossen Wahrsagern zu. Die Könige liessen sich in Reichsangelegenheiten später mehr von den Propheten berathen[1]. In der Erforschung der heiligen Ordnungen trat aber das heilige Los mehr und mehr hinter der Tradition und ihrer bewussten Fortbildung zurück.

Heilige Ordnung war natürlich auch der Cultus und auf diesem Gebiet war es das rituale Verhalten der Laien, was die Thora am meisten beschäftigte (Dt 24 8 II Reg 17 27 28), im Priestercodex werden die Anweisungen über reine und unreine Thiere und überhaupt über Reinheit und Unreinheit Thoroth genannt (vgl. auch Hagg 2 11 ff.). Unter Umständen sperrte der Priester den Verunreinigten beim Heiligthum ein (I Sam 21 8). Aber vor allem lehrte die Thora in Streitfällen das Recht und zwar ein Recht, das überall von der Moral beherrscht und durchdrungen war. Sie lehrte die Leute nicht nur, was ihr Anspruch war, sondern auch, wie die Moral ihren Anspruch ermässigen müsse (I Sam 2 25). Was Jahve sonst den Menschen rieth, war auch sein Wille, den man nicht ungestraft ausser Acht lassen konnte. Aber in erster Linie wurde das Recht, das die Thora lehrte, als der Inhalt seines Willens empfunden. Das zu kennen war die Gotteserkenntniss, die Israel zumeist interessirte (Hos 4 6). Die ältesten Niederschriften der Thora, die uns im Pentateuch erhalten sind, namentlich Ex 21—23, sind Ausdruck des Geistes, der die israelitische Priesterschaft in dieser Hinsicht beseelte.

Von Alters her war der Priester in vielen Dingen der Berather Israels und als der vertraute Diener seines Gottes war er der Vermittler des göttlichen Segens (I Sam 2 20 f.)[2]. Vater wurde er deshalb genannt (Jdc 17 10 18 19). Das alles kam aber der Lehre des Rechts zu Gute, die er übte. Die Autorität seines Gottes stand dabei hinter ihm, אלהים wird metonymisch für den entscheidenden Priester gesagt (Ex 22 27 vgl. 21 6 22 7 8). Nur der Ertrag dieser priesterlichen

[1] Allerdings kommt die Befragung der Gottesbilder in politischen Angelegenheiten noch zu Jesajas Zeit vor (Jes 30 22 vgl. v. 20 f.). Aber in der äussersten Noth griff man nach jedem Strohhalm, Ahas befragte damals auch die Todtenorakel.

[2] Vgl. Dt. 10 8. Es heisst Num 6 27: Die Priester sollen meinen Namen auf die Söhne Israels legen und ich will sie segnen.

Arbeit ist für uns erkennbar, wie sie zu Stande kam, erfahren wir nicht näher. Von einzelnen Priestern hören wir überhaupt wenig. Auch die anziehende Schilderung Elis I Sam 1 2 hat typischen Character. Die Bedeutung der Priester lag nicht in ihrer Persönlichkeit, sondern in ihrem Standesgeist. Schwere Anklagen erheben die späteren Propheten gegen den Priesterstand ihrer Zeit. Hosea klagt, dass die Priester der verschiedenen Heiligthümer wetteifernd den sinnlichen Lüsten des Volkes schmeicheln, um die Leute an sich zu ziehen, dass sie selbst schlemmen und Unzucht treiben und die Thora vergessen (Hos 4 6). Es heisst auch wohl, dass die Priester bei ihren Entscheidungen bestechlich waren (Mi 3 11). Aber das waren Zeiten der Entartung und die Klagen der Propheten geben selbst von den Priestern ihrer Zeit kein objectives Bild. Uebrigens sagt Hosea, dass Israel untergehen müsse, weil die Priester die Gotteserkenntniss nicht mehr pflegten, also waren sie früher die Träger der Gotteserkenntniss gewesen (Hos 4 6). Ebenso sagt Jeremia, dass sie den Jahve nicht mehr kennen (Jer 2 8). Von den Priestern ist auch das Wort gesagt: „Deine Urim und Thummim gehören deinem geliebten Manne, den du erprobtest in Massa, für den du strittest bei den Wassern von Meriba, die von Vater und Mutter sagen: „ich habe sie nie gesehen", die ihre Brüder nicht kennen und von ihren Kindern nichts wissen wollen, weil sie dein Wort bewahren und dein Gesetz hüten. Sie bringen Rauchwerk in deine Nase und Brandopfer auf deinen Altar. Segne, o Jahve, sein Vermögen und das Werk seiner Hände möge dir gefallen! Zerhaue seinen Hassern die Lenden und seine Feinde, dass sie nicht aufstehen" (Dt 33 8—11)! Mit Hintansetzung alles anderen, was es für ihn in der Welt gab, sollte der Priester der Thora dienen und man kann nicht zweifeln, dass die Priesterschaft Israel in hohem Masse dieser Anforderung entsprach. Es ist auch nicht blosse Idealisirung der Vergangenheit, wenn es im Buche Maleachi von Levi heisst: „Wahrhaftige Thora war in seinem Munde und kein Unrecht wurde auf seinen Lippen gefunden, auf geradem Wege wandelte er mit mir und viele bewahrte er vor der Sünde" (Mal 2 6). Das Wesen dieser Thora war aber in Israel schliesslich Recht und Moral und so konnte die prophetische Zukunftshoffnung den Ausdruck finden, dass die gerechte Thora Jahves in Jerusalem einst den Streit der Völker beenden werde, wie sie bis dahin im Volke Israel Recht schaffte (Jes 2 2 ff.). Neben und vor dem Königthum war die Thora Israels höchstes Gut (Dt 33 4 f.), als die Quelle des gerechten und guten Willens Jahves. Soviel aber

auch dem Standesgeist der Priester zu verdanken war, das Priesterthum war im letzten Grunde vom nationalen Gemeingeist getragen. Israel wollte eine solche Thora und deshalb fand es sie bei den Priestern.

§ 5. Die älteren Propheten.

Die Propheten waren nicht die einzigen Träger des Geistes Jahves, namentlich in älterer Zeit theilten sie ihn mit den Helden und den Priestern, wenngleich die Inspiration der Helden eine weniger constante und die der Priester eine weniger persönliche als die ihrige war. Die Aeusserungen des Geistes waren mannigfaltig, sie waren das auch innerhalb der Prophetie selbst. Zunächst unterscheiden wir zwischen den früheren und den späteren Propheten. Durch die früheren weissagte Jahve Israels Macht und Grösse, die späteren, deren Reihe mit Amos oder auch schon mit Elia beginnt, weissagten Israels Untergang. Wo schlechthin von den Propheten geredet wird, versteht man zumeist diese späteren. Ihre Prophetie läuft zuletzt in Gesetzgebung und Seelsorge, Theologie und Apokalyptik aus, dagegen war die ältere Prophetie aus verschiedenartigen Wurzeln erwachsen.

Im alten Israel unterschied man zwischen רֹאֶה und נָבִיא. In der Erzählung I Sam 9 wird Samuel רֹאֶה genannt. Dazu bemerkt freilich eine Glosse, רֹאֶה sei der ältere Ausdruck für נָבִיא (v. 9). Aber die beiden Namen bedeuteten, wie WELLHAUSEN erkannt hat, ursprünglich zweierlei. Derselbe Erzähler, der den Samuel ein über das andere Mal רֹאֶה nennt, redet nachher von einer Schaar von נְבִיאִים, die dem Saul auf seinem Heimwege begegnete (10 5 f. 10 f.). Es waren rasende Männer, die sich durch Musik und Tanz in Ekstase versetzten. Welcher Art diese Begeisterung war, ist nach dem Zusammenhang der Erzählung und nach dem, was wir später über diese Nebiim erfahren, nicht zweifelhaft. Sie stand in Beziehung zu dem Freiheitskampfe, den Saul bald darauf begann. Er selbst wurde von dem Taumel ergriffen. Man wunderte sich darüber, aber es war doch ein Vorspiel seines demnächstigen Auftretens. Zur Zeit des Königs Ahab finden wir in Samaria 400 rasende Nebiim, die ihm den Sieg über die Syrer verhiessen (I Reg 22 6 ff. vgl. 18 4 13). Die Verzückung, in die sie geriethen, liess sie auch weissagen. Sie wollten aber auch durch ihre Verzückung auf das ganze Volk einwirken und den Muth und die Opferwilligkeit für den Krieg erwecken.

Diese Nebiim lebten in Vereinen zusammen, die über das mittlere

Land verstreut waren; es gab solche Vereine in Gilgal, Bethel und Jericho (II Reg 2 1 3 5 15). Als Vereinsleute heissen sie auch so oft בני הנביאים. Sie hatten eine gewisse Organisation, d. h. sie standen unter Oberhäuptern, denen sie gehorchten. Den Vorgesetzten nannten sie Herr (II Reg 2 3 6 5 vgl. 4 1), sie dienten ihm wie Gehasi dem Elisa (vgl. auch II Reg 3 11) und huldigten ihm mit Prosternation (II Reg 2 15). Die Mitglieder traten wohl meist in jungen Jahren ein (vgl. II Reg 5 22 9 4), um dann zeitlebens darin zu bleiben. Uebrigens waren sie verheirathet (II Reg 4 1) und überhaupt wohl keine Asketen. Elisa stammte nicht von armen Eltern (I Reg 19 19 ff.), aber zumeist waren diese Nebiim von geringer Herkunft und deshalb auf die Wohlthätigkeit angewiesen (II Reg 4 42 5 22 Am 7 12). Auch geistig standen sie durchschnittlich nicht hoch. Es war zumeist eine ziemlich formlose Schwärmerei für den Gott Israels, die unter ihnen gepflegt wurde. Der eine sah die Ekstase dem andern ab, sie wurde auch künstlich erzeugt. Im Grunde war persönliche Inspiration mit dem Leben in solchen Vereinen sogar unverträglich, ihre Mitglieder mussten doch alle dasselbe sagen und der eine sprach dem andern die Weissagung nach (vgl. später Jer 23 30). Die Begeisterung musste bei vielen sogar unlauter werden, um so mehr als die äusseren Formen bei dieser Prophetie im Vordergrunde standen[1].

Höherer Sinn und tiefere Erkenntniss war in diesen Vereinen nicht heimisch. Wir kennen ihre Geistesart aus gewissen Erzählungen des Königsbuchs, die aus ihnen stammen (vgl. II Reg 8 4). Es ist das ein grosser Theil von II Reg 2—6, danach bekommen wir von ihnen keinen hohen Begriff. I Reg 22 weissagen die 400 dem Ahab, was er gerade hören will, sie heissen deshalb auch Ahabs Propheten (v. 22 23). Auch in Israel standen die Prophetenvereine in keinem besonderen Ansehen. Die Frage: Ist auch Saul unter

[1] Sofern Elisa zu den Vereinspropheten gehört, ist auch seine Inspiration keine originelle. In diesen Vereinen sollte sich der Geist des Meisters bei seinem Tode auf seine Jünger vertheilen, wie Num 11 17 25 der Geist Moses zum Theil auf die Aeltesten übergeht. Nach einer Erzählung, die gegen die sonstige Ueberlieferung den Elia mit den Prophetenvereinen in Verbindung bringt, hatte Elisa einen Erstgeburtsantheil von Elias Geist geerbt (II Reg 2 9), übrigens aber seinen Mantel. Damit thut er Wunder (II Reg 2 14), ebenso soll Gehasi in Vertretung Elisas mit Elisas Stab das Kind der Sunamitin auferwecken (II Reg 4 29 ff.). Einmal wird Elisas prophetische Glaubwürdigkeit daraus begründet, dass er Wasser über Elias Hände gegossen hatte, d. h. sein Diener und Jünger gewesen war (II Reg 3 11). Nach I Reg 19 19 ff. hatte nicht sowohl Jahve als vielmehr Elia ihn zum Propheten berufen, indem er seinen Mantel über ihn warf.

den Nebiim? — drückt die Verwunderung aus, wie doch ein so vornehmer Mann in solche Gesellschaft gerathen sei. „Dieser Verrückte“ sagen die Officiere von dem Nabi, der Jehu zum Könige gesalbt hat (II Reg 9 11). Aber ihren Ursprung hatten diese Vereine in der national-religiösen Begeisterung und bei aller Unklarheit und Unwahrheit, die ihnen anklebte, mussten manche ihrer Glieder von ihr getragen sein. Von Zeit zu Zeit tauchten in ihnen auch hervorragende Persönlichkeiten auf, die ihre Genossen und weiter das Volk mit sich fortrissen, und in den Philisterkriegen und später in den Syrerkriegen haben diese Vereine ohne Frage etwas bedeutet. Das beweist auch schon der Umstand, dass der Name Nabi den Namen Ro'e verdrängte.

Das Wort נָבִיא hat keine hebräische Etymologie. Nebiim hatte auch der phönicische Baal (I Reg 18 19 20 25 40 II Reg 3 13 10 19) und ebenso die Götter der übrigen Nachbarn Israels (Jer 27 9). Deshalb sind diese Vereine von Ekstatikern in Israel auch nicht altherkömmlich, vermuthlich sind sie hier in Nachahmung kanaanitischer Muster entstanden, vielleicht kamen sie zu Sauls Zeit zuerst auf. Aber sie bedeuteten in Israel etwas anderes als bei den Kanaanitern, sie standen im Dienste des nationalen Gottes und der nationalen Religion[1].

Samuel wird in der älteren Ueberlieferung mit den Nebiim in keine Verbindung gebracht, es geschieht das erst in einer späten Legende (I Sam 19 18 ff.). Er heisst רֹאֶה und war also kein נביא. Saul und sein Knecht kommen zu ihm, um ihn wegen der verlorenen Esel zu befragen, sie wollen ihm dafür 1/4 Sekel und einige Brode geben (vgl. I Reg 14 1 ff.). Wirklich sagt Samuel ihnen nachher, dass die Esel gefunden seien. Offenbar wurden die Seher oft in derartigen Angelegenheiten angegangen und im Allgemeinen diente ihre Sehergabe eben dazu, die Einzelnen zu berathen[2]. Gewiss wurden sie auch in öffentlichen Dingen befragt, aber ihr Ansehen beruhte zunächst darauf, dass sie überall und auch den Einzelnen halfen (vgl. I Sam 9 6). Danach entstammte auch das Seherthum, obwohl in Israel

---

[1] Es ist deshalb, wie Wellhausen bemerkt, von untergeordnetem Interesse, was נביא etymologisch bedeutet. Aber nach dem, was wir von den ältesten Nebiim in Israel hören, heisst נביא schwerlich s. v. a. Sprecher. Vgl. sonst Dillmann in dem reichhaltigen Artikel „Propheten“ in Schenkels Bibellexikon IV 607.

[2] Aehnliches findet sich bei den Arabern (Wellh., Skizzen III, 52) und noch im heutigen Palästina giebt es Scheiche, die derartige Auskünfte ertheilen (ZDPV 89 202 f.).

altherkömmlich, nicht der Jahve-Religion. Das Sehen und Schauen ging auf mancherlei Dinge, die mit Jahve und Israel unmittelbar nichts zu thun hatten. Samuel hatte freilich seinen Blick auch auf die Gesammtheit gerichtet, ihm war die Noth Israels zu Herzen gegangen und er sah sich nach einem Könige um, bis Jahve ihn ihm zeigte. Gewiss hat die Sehergabe auch schon vor Samuel der nationalen Religion gedient.

Als חֹזֶה redet der Priester von Bethel den Amos an (Am 7 12), sonst hören wir späterhin eigentlich nur noch von Nebiim. Aber man unterschied dann noch zwischen Nabi und Ben Nabi, d. h. zwischen einzellebenden Propheten und Mitgliedern der Propheten-Vereine (Am 7 14). Jene entsprachen den alten Sehern. Wenn die Seher aber נביאים hiessen, so bedeutet das, dass sie den Nebiim einigermassen gleichartig geworden waren, d. h. die Sehergabe war immer mehr in den Dienst der nationalen Sache getreten. Umgekehrt wurden aber auch die Nebiim den Ro'im ähnlich. Elia ist wesentlich רֹאֶה, Elisa gehört mehr zu den בני הנביאים. Elia erscheint fast immer für sich allein, er ist gewiss mit Unrecht von den Späteren mit den Prophetenvereinen in Verbindung gebracht (II Reg 2)[1]. Dagegen ist Elisa das geistige Haupt des Vereine. Dass er da zu Hause war, zeigt auch der Umstand, dass er sich durch einen Spielmann in die prophetische Stimmung versetzen lässt (II Reg 3 15). Aber auch er lebt oft in der Einsamkeit oder sonst für sich allein.

Der älteste hebräische Name für Prophet ist also רֹאֶה und die ursprünglichste und gewöhnlichste Form der Offenbarung war das Gesicht. מַרְאָה und חָזוֹן sind auch späterhin gewöhnliche Ausdrücke für Offenbarung. Noch in den späteren Ueberschriften der Prophetenbücher heisst es: Das Wort Jahves, welches der Prophet schaute (Am 1 1 Jes 2 1 Hab 1 1). Man redete von מראה auch da, wo der Prophet nichts sah, sondern nur hörte; vgl. I Sam 3 15 mit v. 10—14. Das Gesicht des Sehers ist zunächst das zweite Gesicht. Er sieht das räumlich Entfernte. Elisa sagt zu Gehasi: Ging nicht mein Herz mit dir (und sah), wie ein Mann vom Wagen herab sich zu dir wandte? (II Reg 5 26). Ezechiel sieht am Kebar, was in Jerusalem vor sich geht (Ez 8). Aber vor allem sieht der Prophet das Zukünftige. Micha ben Jimla sagt zu Ahab: Ich sahe ganz Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben

[1] An die rasenden Nebiim erinnert es aber auch schon, wenn Elia vom Karmel bis nach Jezreel vor dem Wagen Ahabs herläuft (I Reg 18 46).

(I Reg 22 17). Amos sieht im Geist vor Augen, wie die Heuschrecken das Land kahl fressen, wie es von der Dürre versengt wird (Am 7 1ff.). Ebenso sieht Jeremia lange vor der Zerstörung Jerusalems die Erschlagenen und die Verhungerten und das verwüstete Land (Jer 4 23ff. 14 18), er sieht das auch nicht einmal, sondern immer wieder. Der Seher sieht sogar Menschen, die zukünftig einmal leben werden (Num 24 17). Er sieht ferner die Schicksale und Thaten der Menschen voraus, indem er sie ansieht. Bileam weissagt die Zukunft Israels im Blick auf das israelitische Lager (Num 22 41 23 9 10 13 24 1 2). Ebenso sieht er Amalek und Kain an (24 20 21). Elisa fixirt den Hasael, da sieht er in ihm den künftigen König von Damaskus und zugleich alles das, was er als solcher an Israel thun wird (II Reg 8 11ff.)[1].

Ferner können beliebige Gegenstände und Vorgänge der Aussenwelt Bilder zukünftiger Ereignisse vorstellen und als solche dem Propheten die Zukunft enthüllen. Aber auch das visionäre Schauen hat oft ein blosses Bild zu seinem Inhalt, wie z. B. der siedende Topf, den Jeremia von Norden her nahen sieht (Jer 1 13 f. vgl. Am 7 7 ff.). Zuweilen bleibt es undeutlich, ob ein solches Bild lediglich der Imagination angehört. Aber Am 8 1 f Jer 1 11 12 c. 24 handelt es sich gewiss um Dinge, die thatsächlich vor den Propheten standen[2].

Der Seher hört auch mehr als andere Menschen. Elisa hört von fern die Drohung des Königs gegen ihn (II Reg 6 32), Elia das Rauschen des Regens (I Reg 18 41), Jeremia das Wagengerassel der demnächst anstürmenden Feinde. Bileam vernimmt sogar den Jubel, mit dem Israel dereinst seinem Könige huldigen wird (Num 23 21)[3].

Aber der Seher sieht und hört nicht nur die zukünftigen Dinge, die Gottheit redet auch zu ihm. Was er sieht, bedarf oft der Erklärung. Jahve muss dem Micha ben Jimla sagen, weshalb Israel flieht (I Reg 22 17). Vor allem wollen die visionären und sonstigen Bilder erklärt sein, die als solche חִידוֹת d. h. Räthsel sind (Nun 12 6).

---

[1] Isaak riecht den Duft von Esaus Kleidern und weissagt ihrem Träger den Besitz des Feldes, nach dem sie duften. Elisa erschliesst die Zahl der Siege, die Joahas über Damaskus davontragen soll, aus der Zahl der Stösse, die der König mit einem Pfeilbündel gegen den Boden führt (II Reg 13 18 f.). Das führt schon in die niederen Formen der Mantik herab (vgl. קֶסֶם Mi 3 6 11).

[2] Ganz anders sind dagegen die erdachten Bilder der Apokalyptiker; vgl. schon Zach 2 1ff. 4 1ff. 5 1ff. 5ff.

[3] Wenn der Prophet von dem, was er sah und hörte, erzählt, so geschieht das natürlich im Perfectum. Zu einem Theil ist das sog. Perf. propheticum gewiss hieraus zu verstehen. Jes 9 1ff. beschreibt eine Vision.

Oft erfolgt die Offenbarung aber auch lediglich in Form einer göttlichen Rede ohne Vision. Flüsternd (Job 4 16) redet die Gottheit zum Propheten, daher heisst das Gotteswort נְאֻם יהוה. Aber deutlich vernimmt der Prophet es in seinen Ohren, die Jahve freilich auch zu dem Zweck besonders öffnen muss (I Sam 9 15 Jes 5 9 22 14). Es kann dann zu einer förmlichen Unterredung zwischen ihm und dem Propheten kommen (I Reg 19 9—18 Am 7 8 Jes 6 Jer 1). Aber Jahve kann dem Seher auch nur ein kurzes Wort zuraunen, wie dem Samuel, als Saul vor ihm steht (I Sam 9 17; vgl. die spätere Uebertreibung I Sam 16 7 ff.).

Das Reden der Gottheit bedeutet ihre Nähe, auf dem Sinai tritt Jahve neben Mose hin (Ex 34 5), er begegnet dem Bileam und legt ihm seine Worte in den Mund (Num 23 4 16), an Elia zieht er im Gewitter vorüber. Aber bei einer solchen Begegnung sieht der Prophet den Jahve zumeist nicht[1]. Im Dunkel der Nacht kommt er zu Bileam (Num 22 9 20) und tritt er vor Samuel hin (I Sam 3 10 vgl. Job 4 16). Anderswo wird sogar als selbstverständlich vorausgesetzt, dass er Nachts zu Samuel redete (I Sam 15 16 vgl. v 10—11). Meistens ist es dann aber ein Traumzustand, in dem die Gottheit dem Menschen naht (Num 12 6 Dt 13 2)[2].

[1] Von Mose heisst es freilich einmal, dass er die תְּמוּנָה Jahves sehe, was anderen Propheten nicht gegeben sei, denen er sich vielmehr in Gesicht und und Traum offenbare (Num 12 6 ff.). Das פָּנִים אֶל־פָּנִים Ex 33 11 Dt 34 10 hat aber nicht denselben Sinn (vgl. Dt 5 4) und anderswo heisst es auch zu Mose, dass er so wenig wie irgend ein anderer Mensch Jahves Angesicht sehen könne (Ex 33 20 23). Mose darf da nur hinter ihm her sehen, d. h. er ist nur in seinen Spuren erkennbar. Die Gewissheit, mit der Amos und seine Nachfolger das Undenkbare, die Vernichtung Israels durch Jahve, verkünden, äussert sich auch darin, dass sie den Jahve selbst sehen. Ohne Zweifel erhoben sie damit im Vergleich zu ihren Gegnern, die das Gegentheil weissagten, einen ausserordentlichen Anspruch. Jeremias Gegner träumten zumeist auch nur, während er im Rathe Jahves sah und hörte. Von der Gestalt Jahves wagen aber auch Amos, Jesaja und Jeremia nicht zu reden, wie auch die Aeltesten Israels Ex 24 10 nur den Boden sehen, auf dem Jahve steht. Ezechiel geht 1 27 über das sonst Erlaubte hinaus, er drückt sich dabei freilich sehr vorsichtig aus. — Bei der ersten Begegnung mit Jahve weiss der Prophet natürlich nicht sofort, wen er vor sich hat. Deshalb heisst es von Samuel: er kannte den Jahve noch nicht (I Sam 3 7). Aber auch ein alter Prophet merkt zuweilen erst von hinten nach, dass Jahve zu ihm geredet hat (Jer 32 8).

[2] Vgl. noch die Steigerung der Offenbarungsform im Buche Daniel. Die erste Offenbarung empfängt Daniel im Traum als ein Gesicht seines Hauptes, wie es dort heisst, bei der zweiten wird er in einer eigentlichen Vision an einen anderen Ort versetzt, bei der dritten kommt Gabriel am Abend zu ihm, bei der vierten dagegen am hellen Tage.

Dagegen gehört die eigentliche Vision dem wachen Zustande an, der Seher empfängt sie auch nicht nur in der Einsamkeit, sondern auch vor den Augen der Menschen. Ihn überfällt der Geist Jahves (Ez 11 5), seine Hand d. h. seine Kraft kommt über ihn und überwältigt ihn (Jes 8 11 Ez 3 14). Deshalb heisst er der Mann des Geistes (Hos 9 7). Da fällt er ohnmächtig zu Boden (Num 23 3 4), Zacharia redet von Schlaf (4 1). Aber er geräth auch in die höchste Aufregung, Wahnsinniger, Rasender ist eine häufige Bezeichnung des Nabi (II Reg 9 11 Hos 9 7 Jer 29 26), sich als Nabi geberden heisst sich wahnsinnig geberden (I Sam 18 10).

Ezechiel glaubt in der Vision von einem Orte zum anderen getragen zu werden und dort zu schauen (Ez 8 1 ff.). Inzwischen sitzen die Aeltesten in Tel Abib vor ihm, also unterscheidet er zwischen seinem Körper und einem von ihm abtrennbaren Etwas, das als Träger des Bewusstseins der Empfänger der Offenbarung ist. Etwas Aehnliches liegt schon vor, wenn Elisa sagt: mein Herz ging mit dir. Der Visionär von Jes 21 1—10 wird von Jahve aufgefordert, den Späher aufzustellen, d. h. einen Alter Ego, den er aus sich entlassen kann. Jahve sagt ihm voraus, dass der Späher in der Vision eine Reiterschaar sehen werde, und fordert für diesen Moment die grösste Aufmerksamkeit des Spähers. Nach längerem vergeblichen Warten erscheint der Reiterzug wirklich und da vernimmt der Späher das: „Gefallen ist Babel“. Der Visionär theilt dies nun seinem Volke mit, aber die furchtbare geistige Arbeit, die er hinter sich hat, lässt ihn dabei noch zu keinem Jubel über die dadurch eröffnete Aussicht kommen. Vgl. auch v. 11 12 und Duhm z. St. Daniel war nach einer Offenbarung einige Tage krank (Dan 8 27 vgl. 7 28).

Sehen und Hören des Ekstatikers verhalten sich zu einander wie Vorstellung und Gedanke. Dass beide Reflexe der inneren Erregung des Propheten sind, darf als ausgemacht gelten. Am lehrreichsten sind hierfür wohl die Visionen Am 7 1 ff., wo dem Propheten sein innerer Kampf als ein Kampf zwischen ihm und Jahve erscheint. Dass überhaupt die Form der prophetischen Offenbarung der Psychologie angehört, zeigen übrigens Fälle wie Am 8 1 f. Jer 1 11—12 unwidersprechlich. Durch Ideenassociation wird aus קֵץ קֵץ und aus שִׁקֵּד שָׁקֵד. Der Korb mit Obst und der Mandelzweig bedeuten an sich rein gar nichts, die bereits gefasste Ahnung des Propheten giebt ihnen ihren Sinn.

Ferner gestalten Reflexion und dichterische Kunst das visionäre Erlebniss von hinten nach mit grosser Freiheit aus. Sehr einfach

giebt freilich Amos seine Visionen wieder. Aber oft entsteht in der Vorstellung des Sehers aus dem Einen Bilde und dem Einen Gedanken, auf den sich das visionäre Erlebniss beschränkte, ein complicirter und in allen seinen Umständen stylvoller Vorgang, wie das selbst Jes 6 unstreitig der Fall ist. Der Bauplan des Tempels, den der Engel dem Ezechiel vormisst, lag dem Propheten in Form einer Zeichnung vor, als er c. 40 ff. schrieb. Im Wesentlichen ist dieser Bauplan ein Product seiner eigenen Rechnung. Schliesslich konnte so die Vision überhaupt zu einer Form schriftstellerischer Einkleidung werden. Sie wurde das in allmäligem Uebergang, sie konnte das aber nur werden, weil auch die ächte Vision nicht als reine Intuition fassbar war. Anderseits wird das Symbol, das der Prophet in der Vision oder in Wirklichkeit sieht, zum Gleichniss[1].

Schon früh gaben die Seher das göttliche Wort in dichterischer Form wieder (I Reg 22 17), die späteren Propheten sind dabei z. Th. Redner, Jesaja legt mit allen Mitteln menschlicher Redekunst das ihm geoffenbarte Wort dar. Freilich reden die Propheten auch dann unmittelbar mit dem göttlichen Ich, hinter dem sie selbst zu verschwinden meinen.

Inzwischen bedeutet die prophetische Inspiration für die hebräische und überhaupt für die antike Vorstellung nichts Einzigartiges. Sie sind freilich die Gottesmänner κατ' ἐξοχήν (I Sam 9 6 f.), aber in ihrer Erleuchtung gipfelt doch nur das göttliche Walten, das das gesammte geistige Leben der Menschen bewegt und trägt. Auf Einwohnung des göttlichen Geistes beruht alle ungewöhnliche Tüchtigkeit, die des Künstlers (Ex 31 3) wie die des Staatsmannes (Gen 41 38). Jahve hat aber auch den Bauer seine Arbeit gelehrt (Jes 28 23 ff.). Sein Geist wirkt nicht nur die That des Helden (Jdc 6 34), sondern auch jeden ausserordentlichen Entschluss der Menschen (II Reg 19 7). Er redet zu allen Menschen durch auffällige Erlebnisse (Gen 24 51)[2]. „Siehe, heute spricht Jahve zu dir: ich gebe deinen Feind in deine Hände" (I Sam 24 5). Er kann auch zu einem Simei sagen: Fluche dem David (II Sam 16 10)! Im Traum redet er zu Abimelech und Laban (Gen 20 3 31 24) wie zu Salomo und den Propheten, im Traum redet er auch zu Pharao (Gen 41 25). Da muss freilich die Deutung Josephs hinzukommen, der die göttliche Gabe der Traumdeutung hat (Gen 40 8 41 16).

---

[1] Vgl. bes. R. Smith, Proph. 219 ff.

[2] Vgl. auch die „Stimme des Zeichens" (Ex 4 8).

Der Prophet ist der Träger des Wortes Jahves (דְּבַר יהוה oder דבר אלהים) und das Wort Jahves ist früh als eine göttliche Potenz gedacht, die Israel leitet. Wenn es freilich heisst: es erging das Wort Jahves[1] an Gad (II Sam 24 11), so bedeutet das zunächst nur: Jahve redete zu Gad. Man sagt auch: das Wort Samuels erging an Israel (I Sam 4 1), das Wort Abners war mit den Aeltesten Israels (II Sam 3 17). Vgl. auch Jer 37 17 הֲיֵשׁ דָּבָר מֵאֵת יהוה. Aber etwas anderes ist es schon, wenn Josafat von Elisa sagt: das Wort Jahves ist bei ihm, d. h. er ist ein zuverlässiger Prophet (II Reg 3 12). Den Propheten befragen, heisst das Wort Jahves befragen (I Reg 22 5). Der Rath Ahitofels galt bei David und Absalom so viel, wie wenn man das Wort Gottes befragt (II Sam 16 23). Das Wort (הַדָּבָר) ist nicht in ihm, sagen die Judäer von Jeremia und den wie er weissagenden Propheten (Jer 5 13).

Das Wort Jahves ist aber auch ein Medium seines Waltens. Für den antiken Menschen ist kein Wort ein blosser Hauch, das göttliche ist als Aeusserung des göttlichen Willens auch schon der Anfang des Thuns. Nach hebräischer Anschauung schafft die Weissagung die Zukunft, wie der Regen vom Himmel die Frucht der Erde schafft (Jes 55 10 f.). Sie ist ein reales Ding, das mit innerer Nothwendigkeit zu dem geweissagten Ereigniss wird. Ja das geweissagte Ereigniss tritt mit der Weissagung schon in die Wirklichkeit ein, zunächst freilich in die unsichtbare, aber es ist von dem Moment der prophetischen Rede an beständig auf dem Wege, auch in die Sichtbarkeit einzutreten. Bei Habakuk keucht es diesem seinem Ziele zu (Hab 2 3). בּוֹא ist der gewöhnliche Ausdruck für die Erfüllung der Weissagung, da begegnet das Wort Jahves den Menschen (Num 11 23), als Drohung holt es sie ein (Zach 1 6). Bleibt die Erfüllung aus, was sie bei Jahves Wort freilich nie kann, dann fällt die Weissagung kraftlos zu Boden (I Sam 3 19) und geht zu Grunde (אָבַד Ez 12 22). Durch sein Wort tödtet Jahve Efraim (Hos 6 5), wie eine Bombe schleudert er es gegen Jakob (Jes 9 7), Jeremia zerstört durch seine Weissagung die Königreiche und baute sie wieder auf (Jer 1 10), mit dem Becher des göttlichen Zornes tränkt er alle Völker (Jer 25).

Mit dieser Anschauung vom Worte Jahves hängt das weissagende Handeln der Propheten zusammen. Nicht nur redend, auch

[1] In der Genesis findet sich diese Wendung nur 15 1 4, in einem secundären Stück. Sie bezeichnet nicht die Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Jahve, die für die Erzväter characteristisch ist.

handelnd schaffen sie die Zukunft. Als Ahia einst des Jerobeam ansichtig wird, überkommt ihn die Gewissheit, dass das Reich Salomos in Stücke gehe, mit solcher Gewalt, dass er sein Oberkleid in 12 Stücke zerreisst und 10 davon dem Jerobeam giebt (I Reg 11 30 f.). Zedekia ist so voll von dem Gefühl, dass Ahab die Syrer besiegen werde, dass er sich eiserne Hörner an die Stirn bindet (I Reg 22 11). Jesaja tritt nackt und barfuss wie ein Gefangener auf, um die Niederlage der Aegypter und Aethiopen zu weissagen (Jes 20). Jeremia geht mit einem Joch einher, um die Fortdauer der chaldäischen Oberherrschaft auszudrücken (Jer 28 10 ff). Diese Handlungen hat man mit Unrecht symbolische genannt, sie stellen nicht nur die Zukunft dar, sie sind auch ein realer Anfang davon. Der sterbende Elisa lässt den Joahas zum Fenster hinaus in die Richtung nach Damaskus einen Pfeil schiessen, indem er dabei seine Hände über die des Königs legt. Das ist der Pfeil des Sieges, den Jahve giebt (II Reg 13 15 ff.). Später wurden solche weissagende Handlungen fingirt, die Ezechiels sind es vielleicht alle. Aber selbst von dem Feuer, das er nur in der Einbildung anzündet, heisst es: davon wird ein Feuer ausgehen auf das ganze Haus Israel (5 4).

Als reale Anfänge der künftigen Ereignisse sind die weissagenden Handlungen freilich auch Unterpfänder (אוֹת und מוֹפֵת) für die Erfüllung der Weissagung. Jesaja ist das sogar mit seiner Person und der seiner Kinder, in deren Namen er den Inhalt seiner Weissagung zum Ausdruck gebracht hat. Vgl. Hos 1 und sonst Jer 13 16 19 32 Ez 4 5 12 21 11 ff. c. 24 37 15 ff.

Die altisraelitischen Propheten sind auch Wunderthäter. Bei ihnen suchte man nicht nur Trost und Rath, sondern auch thatsächliche Hülfe in aller Noth des Lebens. Wie überall im Alterthum so ersetzte auch in Israel das ahnungsvolle Tasten des Genius die Künste und Kenntnisse, mit denen die Späteren die Uebel der Welt bekämpften. Vermuthlich verfügte der Begeisterte aber auch über seelische Kräfte, die dem Alltagsmenschen überhaupt nicht zu Gebote stehen. Aber die blosse Thaumaturgie tritt mit der Zeit zurück, im Dienste der nationalen Religion wird das Wunder auf den engeren Zweck begrenzt, Jahves Willen in Israel durchzusetzen. Die Wunder werden zu Zeichen, die das träge und widerstrebende Volk zum Glauben zwingen (Ex 4 5). Zuweilen muss Jahve freilich die Propheten und Helden selbst durch Wunder dazu nöthigen (Ex 4). Das Wunder verherrlicht ferner seine Diener und in seinen Dienern ihn selbst. Elias und Elisas Wunder kommen der Noth

ihrer Freunde und Vereinsgenossen zu Hülfe[1]. Das Wunder verherrlicht den Jahve aber auch vor anderen Völkern. Der König von Damaskus soll sehen, dass ein Prophet in Israel ist (II Reg 5 8). Natürlich darf Elisa sich dafür nichts bezahlen lassen (v. 16 20—27).

Aber auch seinem Wesen nach wird der Begriff des Wunders abgeschwächt. Durch ihr Gebet können die Propheten ihren Gott zu diesem oder jenem unerwarteten Thun bewegen, sie können dies Thun Jahves dann aber auch ankündigen oder vom Volke erbitten lassen und die Erfüllung der Ankündigung und Bitte schafft ihnen Glauben (I Sam 12 16 ff. Ex 6—11). Ebenso kann Jahve dem Helden Glauben an seinen Beruf geben (Jdc 6 36 ff.). Zeichen dieser Art brauchen aber an sich nicht wunderbar zu sein und so ist es vielleicht gemeint, wenn Jesaja dem Ahas ein Zeichen anbietet (Jes 7 11 f.)[2]. Dagegen verschwindet das Wunder bei den späteren Propheten.

In Zeiten grosser öffentlicher Noth trat der Prophet spontan hervor, wenn er die nahende Hülfe Jahves verkünden sollte, aber in anderen Fällen musste man ihn befragen und oft wusste er nicht sofort Auskunft zu geben. Bileam muss abwarten, ob und was Jahve ihm in der nächsten Nacht offenbaren wird (Num 22 8 ff. 19 ff.). Aber auch Jeremia muss einen Bescheid von Jahve erbitten, der Tage lang ausbleibt (Jer 42 4 7). Nathan meint den David ohne weiteres zum Tempelbau ermuthigen zu dürfen, aber in der folgenden Nacht empfängt er eine Offenbarung, nach der er dem Könige abrathen muss (II Sam 7 1 ff.). Es war thatsächlich nicht so, dass Jahve seinen Propheten alle Morgen das Ohr öffnete (Jes 50 4). Oft musste der Prophet lange auf die Offenbarung harren (Hab 2 1) und in seinem Zorn verweigerte Jahve dem Anfragenden jede Antwort (I Sam 28 6 Am 8 11 ff. Thr 2 9). Aber sofern man die Propheten befragen konnte, waren sie die Berather Israels. „Antwort Gottes" heisst deshalb die göttliche Offenbarung (Mi 3 7 Jer 23 35 37).

Endlich waren die Propheten Israels auch Fürbitter. Wenn auch anders als die Priester stehen sie als von Gott Begnadete mit ihm in einzigartigem Verkehr und wie sie den Willen Jahves

---

[1] Natürlich halfen sie aber auch Anderen. Wenn sich das Volk am Sabbath und Neumond um Elisa sammelte (II Reg 4 23), so handelte es sich dabei schwerlich um religiöse Belehrung, sondern vielmehr um Krankenheilungen und Berathung von allerlei Rathlosen.

[2] Etwas anderes ist es noch, wenn der Prophet die näheren Umstände eines zukünftigen Ereignisses voraussagt und damit die Voraussicht des Ereignisses für sich und seinen Gott sichert (Jes 37 30 vgl. Jes 7 14 ff. Ex 3 12).

in Israel vertreten, so können sie auch Israels Noth vor Jahve bringen. Wie sehr sie auch das als ihre Aufgabe betrachteten, ist noch bei den späteren Propheten deutlich, die die Fürbitte freilich immer vergeblich versuchen. Vor allem erzählte die Sage von der Fürbitte Moses (עָעַק Ex 14 15 15 25 17 4 הִתְפַּלֵּל Num 11 2 21 7), Samuels (Jer 15 1) und Elias (I Reg 18 42 ff.) und was diese vermocht hatten, erwartete und erbat man einigermassen von jedem Gottesmann. Aber der Gottesmann kann auch ein gefährlicher Ankläger bei Gott werden (I Reg 17 18).

Ausserordentlich war nach alledem das Ansehen, das der Prophet in Israel genoss. Mit Ehrfurcht begegneten ihm auch die Könige. Der Moabiterkönig Eglon steht auf, um von Ehud das Gotteswort zu vernehmen (Jdc 3 20). Den Elisa lassen die Könige nicht rufen, sondern sie suchen ihn auf (II Reg 3 12 f. 6 33). Hiskia schickt seine Räthe zu Jesaja (II Reg 19 2), Josia zu Hulda (II Reg 22 14). Jesaja schickt umgekehrt zu Hiskia, geht aber nicht selbst (19 20). Aber Drohungen, die sich gegen Könige und Herren richten, insinuiren die Propheten persönlich (II Sam 12 1 ff. I Reg 21 17 ff. Jes 22 15 7 3 ff.). Die Nebiim kann Ahab schon bestellen (I Reg 22 6), er citirt auch herrisch den Micha (I Reg 22 9), aber das bekommt ihm übel und Ahab war überhaupt von profaner Gesinnung. Gar den Elia zu citiren war sehr gefährlich (II Reg 1). Das Ansehen und der Einfluss Elisas waren auch deshalb gross, weil er als das Haupt der Prophetenvereine in den Verhältnissen seiner Zeit viel bedeutete. Seine Fürsprache galt viel beim Feldhauptmann und beim Könige. Die Könige aus dem Hause Jehus nannten ihn Vater. Dem gemeinen Volke stand er wie ein hoher Herr gegenüber, vielfach verkehrte er mit den Leuten und die Leute mit ihm durch seinen Diener Gehasi. Bedienen liess sich aber auch Elia (II Reg 3 11). Vgl. noch II Reg 8 19 f.

Die prophetische Offenbarung Jahves an Israel bedeutete in erster Linie die Verheissung des Sieges und den Aufruf zum Kampf. In der ältesten Zeit konnten deshalb Prophet und Held, Wort und That, in einer Person zusammenfallen, denn der begeisterte Aufruf des Helden schloss die Verheissung Jahves in sich. Vielleicht war Mose Seher und Held in einer Person.

Aber schon im Kampfe mit Sisera steht neben Barak die Seherin Debora. Irgend welche Autorität hatte sie wohl schon, als sie Israel aufrief, aber dann war sie eben Seherin[1]. Sie gab den

[1] נְבִיאָה wird sie in der späteren Erzählung genannt (Jdc 4 4). Als Seherin könnte sie auch dadurch characterisirt sein, dass sie mit einem heiligen Baume

Anstoss zur allgemeinen Erhebung gegen Sisera und erwies sich damit als eine Mutter in Israel (Jdc 5 7). Sie zog aber auch mit in die Schlacht und gab das Zeichen zum Angriff, indem sie den Schlachtgesang erhob (v. 12). Von einer noch älteren Seherin erzählt übrigens der Pentateuch, von Mirjam, der Schwester Aharons. Sie führt den Reihentanz an, bei dem die Weiber das Lob Jahves singen, als der Durchzug durch das Rothe Meer gelungen ist (Ex 15 20 21). Gewiss trat sie in der Geschichte mehr hervor als in der Ueberlieferung (vgl. Num 12 20 1). In Juda begegnet uns in noch viel späterer Zeit neben den Zauberinnen eine angesehene Prophetin, die Hulda (II Reg 22 14 ff.) Aber in der älteren israelitischen Geschichte hat die Seherin eine viel allgemeinere Bedeutung, auch sonst tritt das Weib hier characteristisch hervor. Zweimal ist zu Davids Zeit von weisen Frauen die Rede, die für den Gang der Dinge bedeutsam wurden (II Sam 14 20 16 ff.). Es ist auch nicht gleichgültig, dass ein Weib den Sisera ermordet und damit den Sieg vollendet. Denn die Begeisterung des Weibes, die ebenso tief und gewaltig wie einfach ist, hat eben im heroischen Zeitalter ihre Stelle.

Wie Debora neben Barak, so steht Samuel neben Saul. Er hat den Saul zu seiner kühnen That inspirirt und ihm den Glauben gegeben, dass er der von Jahve erwählte König sei. Damit wurde er der geistige Urheber des Befreiungskampfes gegen die Philister und zugleich des Königthums. Das ist nach der älteren allein glaubwürdigen Ueberlieferung seine geschichtliche Bedeutung.

Im Königthum hatte Israel eine gottgegebene Führung und Organisation gefunden, aber gerade neben dem Königthum machte sich die Prophetie geltend, in der Königszeit hat die ältere Prophetie ihre Blüthe gehabt. Immerfort wallte Jahves Geist in den Schaaren der Nebiim auf, aber auch in ausserordentlichen Gottesmännern, die mehr bedeuteten. Die Propheten zogen mit ins Feld, ihr Wort feuerte die Kämpfenden an. Damit war Elisa Israels Wagen und Reiter (II Reg 13 14). Jona ben Amittai weissagte die Siege Jerobeams II. (II Reg 14 25). Saul und David befragten im Kriege das priesterliche Orakel, die späteren Könige liessen sich mehr von den Propheten leiten, in denen Jahves lebendiges Wort bei ihnen war (I Reg 22 II Reg 3 6).

---

in Verbindung gebracht wird (v. 5). Allerdings hatte sie mit dem dort genannten Baume schwerlich etwas zu thun (Bleek, Einl.[4] 188). — Dass Ehud sich dem Eglon gegenüber als Seher gerirt, ist blosse List (Jdc 3 20).

Aber noch in anderer Hinsicht trat die Prophetie dem Königthum an die Seite. Die Religion hatte das Königthum geschaffen, aber sie wollte es auch beständig beeinflussen, damit es seiner Bestimmung thatsächlich entspräche. Denn als ständiges Amt, das obendrein erblich war, war es nicht immerfort vom Geiste Jahves getragen. Es konnte seinem Zweck untreu werden und wurde ihm vielfach untreu. Schon zu Davids Zeit tritt das in der Person des Nathan bedeutsam hervor. Er rückt dem Könige unerschrocken seine Sünden auf, er hält ihn davon ab, dem Jahve einen Tempel zu bauen, er erzieht den Salomo und verhilft ihm schliesslich gegen das Erbrecht zur Herrschaft. Weiter hat die Prophetie am Sturze des Hauses David mitgewirkt, weil die Art, in der Salomo regierte, nicht nur den Neigungen des Volkes, sondern auch dem Willen Jahves widersprach. Ahia von Silo weissagte nach der Ueberlieferung dem Jerobeam die Krone. Vermuthlich war die Prophetie schon an dem Aufstande betheiligt, den die Israeliten bei Salomos Lebzeiten unter der Führung Jerobeams versuchten. Auch die weitere Angabe des Königsbuchs, dass Jerobeam später mit Ahia in Conflict gerieth, verdient Glauben. Ueberhaupt aber soll der Sturz der Könige stets von Propheten geweissagt sein. Jedenfalls konnte kein neuer König aufstehen, den nicht die Prophetie legitimirt hätte. So trat die Prophetie auch in Reibung mit dem Königthum. Sie bekämpfte freilich nicht das Königthum als solches, sondern immer nur einen bestimmten König, an dessen Stelle sie am Ende einen anderen verlangte. Es war offenbar nicht leicht, nach Jahves Willen zu regieren. Wir wissen freilich nicht, weshalb einzelne Könige von Propheten angefeindet wurden und keinenfalls stand solchen Königen die gesammte Prophetie feindselig gegenüber. Im Ganzen war die Prophetie keine revolutionäre Macht, viele Propheten werden sich den Machthabern nur allzu leicht gefügt haben, während andere ebenso unbedenklich dem ungeschlachten Freiheitsdrange des Volkes zum Mundstück dienten. Propheten waren vielfach für ein Stück Brot zu haben (Am 7 12). Aber die Tendenz, das Königthum zu controlliren, lag überhaupt im Wesen der Prophetie.

In der Prophetie Israels hat sich das althebräische Seherthum mit dem Enthusiasmus der Nebiim vermischt, der wahrscheinlich von kanaanitischer Herkunft, bei den Israeliten aber in den Dienst der Jahvereligion getreten war. Das Seherthum, das an sich freilich älter war als die Jahvereligion und deshalb auch nicht überall im engsten Zusammenhang mit ihr stand, hatte alte Beziehungen zum

Heldenthum, aber es stand ursprünglich auch mit dem Priesterthum in Verbindung.

Merkwürdig ist, dass Jesaja die prophetische Forderung an Israel als תּוֹרָה bezeichnet (1 10 5 24 8 16 20). Auch für ihn verbindet sich dabei mit dem Begriff der göttlichen Forderung der der Wegweisung. „Nicht mehr verbirgt sich dann dein Weiser (מוֹרֶיךָ), sondern deine Augen sehen deinen Weiser und deine Ohren hören Worte hinter dir: dies ist der Weg gehet auf ihm — wenn ihr rechts oder links abweichen wollt“ (Jes 30 20f.). „Weisung“ konnte das prophetische Wort so gut wie das priesterliche genannt werden, sofern Jahve auch durch seine Propheten Israel berieth und von Israel befragt wurde. Von jeher wurde auch der Priester in allen den Fällen um Rath gefragt, in denen man den Seher darum anging. Aber damit, dass das Wort des Sehers sich nach Form und Inhalt mit einem Theil der priesterlichen Weisung deckte, ist jener Sprachgebrauch Jesajas noch nicht erklärt. Priesterthum und Seherthum hingen in alter Zeit vielmehr eng zusammen[1]. Mose ist Priester und Seher in einer Person. Er ist der Schwiegersohn des Priesters von Midian, die Priester leiteten ihre Thora von ihm ab (Dt 33 4 9f.) und wollten auch selbst von ihm abstammen (Dt 33 8 Jdc 18 30). Daneben ist er aber auch der unvergleichliche Prophet (Num 12 6ff. Dt 34 10 Hos 12 14). Als der Begründer der Religion musste er allerdings Held, Priester und Prophet sein. Wenn ferner Elia in einem ausserordentlichen Falle priesterlich fungirt (I Reg 18 30ff.), so geschieht dasselbe auch von Königen und Volkshäuptern. Aber sehr merkwürdig ist, dass Aharon, der später als der Priestervater galt, Levit (Ex 4 14) und auch Prophet (Num 12 2) ist und der Seher Samuel in jungen Jahren Priester in Silo gewesen sein soll (I Sam 1—3). Das erlaubt nur den Schluss, dass der Unterschied zwischen Sehern und Priestern in alter Zeit ein fliessender war. Mancher Seher wurde als solcher auch Priester, als Träger des Wortes Jahve erschien er zugleich als der beste cultische Vertreter des Volkes bei Jahve. In Rama ass man vom Opfer nicht, bis der Seher Samuel den Segen über die Geladenen gesprochen hatte (I Sam 9 13). Ferner verkündete der Seher das Wort Jahves auch auf Grund des cultischen Verkehrs mit der Gottheit. Bileam ruft den Jahve durch ein Opfer herbei und Jahve begegnet ihm in der Nähe des Altars (Num 23 1ff.

[1] Regelmässig erschienen in Israel (Hos 4 5 II Reg 23 2 Jer 26 7ff. Zach 7 3) wie bei den Nachbarn Israels (I Sam 6 2 II Reg 10 19) Priester und Propheten im Bunde mit einander; vgl. überhaupt Wellh. Prol.[3] 414ff.

14ff.). Umgekehrt konnte der Priester auch leicht zum Seher werden. Das Heiligthum war eine hauptsächliche Geburtsstätte der Vision. Samuel wird im Tempel von Silo mit Jahve bekannt (I Sam 3) und mit Mose redet Jahve in der Hütte (vgl. auch Num 11 17 25 Jer 20 1 6), Jesaja wird im Tempel von Jerusalem zum Priester berufen (Jes 6). Auch dem gewöhnlichen Menschen offenbart die Gottheit sich im Heiligthum bei der Incubation (Gen 26 24 28 10ff. I Reg 3 5). Ursprünglich werden aber Seher und Priester geradezu identisch gewesen sein, dem hebräischen Kôhēn (= Priester) entspricht der arabische Kâhin (= Seher).

III. Jahve, der Gott Israels.

§ 6. Jahve, der Freund und Vater Israels.

Als der Gott Israels war Jahve sein Helfer (מוֹשִׁיעַ Hos 13 4 vgl. לֹא יוֹעִילוּ Jer 2 8), er schuf das Heil seines Volkes. Er leitete Israel in allen Dingen durch die menschlichen Vertreter, die er in Israel hatte. Er gab ihm Recht und Gesetz und auf der von ihm gegebenen und aufrecht erhaltenen Ordnung beruhte die Sicherheit im Lande (Gen 4 14). Weiter war Israels Glück durch den Sieg über seine Feinde und die Fruchtbarkeit der Erde bedingt. Der Segen Isaaks lautet: „Der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes, das Jahve gesegnet hat. Gott gebe dir Thau vom Himmel und Fett aus der Erde und Korn und Most in Fülle! Völker mögen dir dienen und Nationen vor dir niederfallen, sei ein Gebieter über deine Brüder und niederfallen mögen vor dir die Söhne deiner Mutter! Verflucht sei, wer dir flucht und gesegnet, wer dich segnet!“ (Gen 27 27—29). Blieb der Regen aus, so war in dem starkbevölkerten Lande eine Hungersnoth die nothwendige Folge. Reiche Ernte war deshalb für Israel ein hauptsächlicher Erweis von Jahves Gnade, Misswachs bedeutete seinen Zorn. Andere Nöthe liessen verschiedene Deutungen zu, Misswachs nur diese eine. Schmachbedeckt schien Israel dann vor den Völkern dazustehen als ein Volk, das keinen rechten Helfer hatte oder von ihm im Stich gelassen war (Ez 36 30). Eine langandauernde Dürre weissagte Elia zur Strafe für den Baaldienst, eine entsetzliche Noth trat ein. Sobald dagegen das Volk den Tyrischen Baal von sich that, gab Jahve wiederum Regen (I Reg 17 18).

Auf seinen Höhepunkt erhob sich aber das religiöse Bewusstsein in siegreichem Kriege. Durchs Schwert hatte Jahve seinem

Volke das Land Kanaan gegeben und eben dadurch sicherte er ihm immer von neuem seinen Besitz. Unvergleichlich erschienen Israel seine Siege. Hier war ein Volk, das aufstand wie eine Löwin und sich erhob wie ein Leu, es legte sich nicht nieder, bis es Raub gefressen und das Blut Erschlagener getrunken (Num 23 24). „Wer ist wie du Israel, du Volk, siegreich durch Jahve! Der Schild ist deine Zuflucht und das Schwert dein Stolz und deine Feinde müssen dir schmeicheln, du aber schreitest über ihre Burgen“ (Dt 33 29). Jahve war nach wie vor ein Kriegsmann. In den Hörnern des Stierbildes schaute Israel seine sieggebende Macht (Num 23 22 24 8). Der Hofstaat und die Rathsversammlung, die ihn im Himmel umgab (Gen 3 22 I Reg 22 19), seine Dienerschaft, die er zu grossen Actionen aufbot (Gen 11 7), heisst auch צְבָא הַשָּׁמַיִם, sie war auch ein Kriegsheer (Jos 5 13 ff. II Reg 6 17), das in gewisser Beziehung zum Sternenheer stand (Jdc 5 20). מַחֲנֶה heissen die Engel Gottes Gen 32 2 3. Es ist ein himmlischer Kriegswagen, auf dem er den II Reg 2 11 als Wagen und Reiter Israels gedachten Elia in den Himmel holt. Einfacher ist die Vorstellung noch II Sam 5 24, wo die Schritte Jahves in dem Rauschen der Bakabäume über David laut werden.

Aber Israel war im Grunde doch ein friedliebendes Volk, mehr als den Sieg selbst schätzte es seine Frucht, die Ruhe. Deshalb war die glückliche Beendigung der furchtbaren Syrerkriege, die ein Jahrhundert hindurch Israels Existenz bedroht hatten, für die Religion so bedeutungsvoll. Auf der Höhe der Macht und des Glückes stehend glaubte das Volk damals ein Ziel erreicht zu haben, das nichts mehr zu wünschen übrig liess. Von hier aus blickte es rückwärts auf seine ganze Vergangenheit, seine Geschichte schien von jeher auf dies Ziel hinausgestrebt zu haben, auf ein gesichertes Leben in Kanaan, dem Lande Jahves. Denn Jahves Land war Kanaan inzwischen geworden. Er weilte nicht nur in Israels Mitte, er schien mit dem Lande ebenso fest verbunden zu sein wie mit dem Volke. Kanaan war jetzt sein Eigenthum, sein Erbtheil (I Sam 26 19) und sein Haus (Hos 8 1 9 15), wie es früher das Baals gewesen war, die Israeliten waren seine Beisassen. Hier lebte man vor seinem Angesicht, wer von hier weichen musste, war von seinem Angesicht verstossen (Gen 4 14 II Reg 17 18 23). Ein Fluch ruhte auf dem unstäten und flüchtigen Beduinen.

Deshalb stand die Religion Israels wie seine Existenz auf dem Besitze Kanaans, die Eroberung und Behauptung Kanaans war aber auch der erste Gegenstand der religiösen Reflexion, wie sie in der

Erzvätersage vorliegt. Von Anfang an hatte Jahve seinem Volke das Land zugedacht und, was hier dasselbe ist, verheissen. Wie er all sein Walten in Israels Geschichte vorher ankündigte, so vor allem diese grundlegende That, die das positive Complement der Befreiung aus Aegypten war. Schon die ersten Väter Israels hatte er nach Kanaan gebracht und ihnen seinen Besitz für ihre Nachkommen angelobt.

Allerdings ging dieser Betrachtungsweise eine ältere profane vorauf. Jakob, Esau und Laban sind ursprünglich die Repräsentanten der Völker von Israel, Edom und Aram und die zwischen ihnen spielenden Ereignisse bildliche Darstellungen der Völkergeschichte. Wenn Jakob den Esau und den Laban überlistet, so bedeutet das geradezu die Ueberwindung der Edomiter und Aramäer durch Israel. Aber dann werden die Repräsentanten der Völker zu ihren Stammvätern und da gewinnen ihre Erlebnisse und Kämfpe vorbildliche Bedeutung. In Rebekkas Leibe stossen sich die Kinder und das Orakel lehrt, was das zu bedeuten habe. Hier mischt sich schon ein religiöses Moment ein. In anderer Weise ist das der Fall, wenn die gegenseitigen Verhältnisse der Völker, namentlich ihre Grenzen, von den Stammvätern festgesetzt sein sollen. Weiter haben die verwandten Völker verwandte und zuletzt gemeinsame Stammväter, Edom und Israel in Isaak, Ismael und Israel in Abraham, der Stammvater Moabs und Ammons ist Abrahams Vetter. Nun soll Kanaan zunächst auf dem Wege der Vererbung an Israel gekommen sein. Ismaels Mutter war aus dem Hause geflohen oder verstossen, darum erbte er Kanaan nicht. Dagegen war Edom vor Israel ansässig, es war also das ältere Volk und Esau der ältere Bruder, der vor Jakob erbberechtigt war. Eigentlich hätte daher Esau das fruchtbare Land Kanaan statt des unfruchtbaren Edom von Isaak als Erbtheil empfangen müssen. Weshalb es anders kam, wird von der Sage in verschiedener Weise erklärt. Profanem Volkswitz entstammt die Erzählung, wonach Jakob dem Esau das Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht abgehandelt hatte. In ächt antiker Weise mischt sich profane Denkart mit religiöser in der anderen Erzählung, wonach Jakob durch Betrug den väterlichen Segen an sich riss, der dem Esau zugedacht, der aber einmal über Jakob gesprochen unwiderruflich war. Esau und das Volk von Edom war damit thatsächlich um sein Erbe gekommen. In edlerem Sinne wird die Ausschliessung Moabs und Ammons aus Kanaan in einer gewiss jüngeren Sage erklärt. Abraham und Lot mussten sich trennen, da

hatte Abraham dem Lot hochherzig die Wahl gelassen, welchen Theil des Landes er für sich nehmen wolle. Eigennützig hatte Lot die Gegend des späteren Todten Meeres gewählt, die damals dem Garten Gottes glich, aber dem Hochsinn Abrahams war doch das beste Theil zugefallen.

Aber schliesslich hatte kein Erbrecht, keine List und auch keine Tugend der Stammväter das Schicksal Israels entschieden, der göttliche Wille sprach ihm Kanaan zu. Die einzelnen Sagen der Erzvätergeschichte sind älter als ihre Zusammenfassung, die einzelnen Paare von Brüdern und Vettern, aus denen die Erzväterfamilie besteht, älter als die grosse Familie selbst. Die Religion hat aus vielfach disparaten Elementen die Erzväter-Familie und -Geschichte geschaffen, um das Verhältniss zwischen Gott und Volk bis auf einen ältesten hebräischen Stammvater zurück zu verfolgen. In grossartig teleologischer Anschauung führt sie so die Geschichte Israels nach rückwärts bis in die Anfänge aller Geschichte hinauf, die späteren Schicksale des Volkes erscheinen als das Ziel des seit Urzeiten vorausschauenden göttlichen Waltens. Hier geht die Verheissung des Landes vom Vater auf den Sohn und von diesem auf den Enkel über und so oft die Väter Kanaan betreten und verlassen, ergeht an sie die Verheissung: „Deinem Samen will ich dies Land geben."

In hoher Schönheit ist dieser Glaube an das vorausschauende Walten Jahves auch in der Bileamsage ausgedrückt. Israels Brüder und seine Vettern hatten nur am Rande Kanaans Sitze erobert, das jüngere Israel hatte es ihnen zuvorgethan und Kanaan selbst eingenommen, überdies hatte David Edom, Moab und Ammon nach hartnäckigen Kämpfen unterworfen und damit Israels Stellung in Kanaan gesichert. Mit ingrimmigem Hass standen seitdem Israels Verwandte ihm gegenüber, aber in Jahves Rathschluss hatte es so von jeher festgestanden und lange zuvor hatte er es Moab durch Bileam angekündigt wie dem Esau durch Isaak. In dem Moment, wo Israel in Kanaan einbrechen wollte, ahnte Balak, der König von Moab, was seinem Volke einst von Israel widerfahren werde. Um das Unheil abzuwenden liess er deshalb den Seher Bileam kommen, damit er durch seinen Fluch Israel unschädlich mache, aber Jahve trat dazwischen. Er schärfte dem Seher ein, dass er nur reden dürfe, was er ihm sagen werde, und Bileam konnte nicht anders. So sehr auch Balak ihm einen Fluch gegen Israel zu entlocken suchte, Bileams Worte kamen nur auf Segen und auf immer höheren Segen über Israel hinaus, bis sie endlich zugleich zum Fluch über

Moab wurden: das Scepter aus Israel zerschmettert die Schläfen Moabs. Der Triumph über den grimmigen Feind giebt hier dem Gotteswort seine Farbe, das eben an den Feind ergeht, milder ist der Ton in den Segen Jakobs und Moses, die die endliche glückliche Abwehr der Syrer verheissen. Alle diese Segen sind ihrer Einkleidung nach Dichtungen, ihrer Idee nach aber spontane und in sich nothwendige Ausdrücke des geschichtlichen Gottesglaubens Israels.

Dieser Glaube will sich das Walten Jahves auch dahin vorstellig machen, dass es in Ueberwindung vieler Hindernisse zu seinem Ziele kam. Die Träger der Verheissung werden sämmtlich spät geboren, nach langer Unfruchtbarkeit ihrer Mütter sind sie von Jahve geschenkt. Sie sind dabei in Gefahr, von älteren Halbbrüdern verdrängt zu werden, und auch sonst ist ihr Lebensweg vielfach bedroht, aber Jahve führt alles zu einem guten Ende. Schliesslich ist selbst die Abstammung des Volkes von Einem Volksvater Gegenstand andächtiger Betrachtung, zuerst als selbstverständlich angenommen wird sie zu einem Wunder der göttlichen Macht.

Die Sage will sich aber auch vorstellig machen, wie die Väter die göttliche Verheissung aufnahmen, wie sie im Glauben an sie in Geduld und Ergebung ihr Leben führten. Abrahams Leben ist eine grosse Glaubensprobe, die sich um die Verheissung des wahren Erben dreht. Der stete Gedanke an diese Verheissung, das Verlangen nach ihrer Erfüllung, der Zweifel, ob sie erfüllt werden könne und der Glaube, dass sie erfüllt werden müsse — das macht den Inhalt seines Lebens aus. Freilich führt diese Schilderung auf lauter unvollziehbare Vorstellungen, sobald man sie beim Wort nehmen will. Als das Leben einer geschichtlichen Person der Vorzeit ist das Leben Abrahams nicht nur seinen äusseren Umständen nach undenkbar, sondern auch innerlich unwahr. Aber seine Wahrheit besteht darin, dass das Volk Israel sich hier wie überall in die Seele seiner leiblichen Stammväter zurückversetzt und im Vorausblick auf seine spätere Geschichte ihr Leben nacherlebt. In Abraham zagt und hofft und glaubt ein ganzes Volk, das in Erinnerung an manche Erfahrung göttlicher Hülfe in aller Noth der Zeiten sich auf Jahve verlassen wollte. Insofern ist der Glaube Abrahams allerdings kein bloss gemalter Glaube. Ihren Höhepunkt hat diese Betrachtungsweise sofort im Anfang der Geschichte Abrahams. Alles was er hat, muss er hingeben und verlassen, um einem göttlichen Gebot zu folgen, das ihn in ein unbekanntes Land ruft, in der Hoffnung auf eine Zukunft, die er nicht von ferne erleben sollte (Gen 12 1).

Die Ergebung und Zuversicht des Glaubens wird an Abraham als das Wesen der Religion hingestellt, der Ausdruck Glaube ist aber den älteren Erzählern noch fremd, er findet sich erst in einem secundären Abschnitt (Gen 15 6). Die Sache war so selbstverständlich, dass sie keines Namens bedurfte. Thatsächlich war Israels Glück gross. Es war ein Segen, d. h. seine Nachbarn wünschten sich sein Glück an (Gen 12 2). Aber noch grösser war das Glück der Dankbarkeit, mit dem es zu dem Schöpfer Israels aufblickte (Gen 32 11). Auch in sofern war es ein Volk, das besonders wohnte und unter die Völker nicht gerechnet werden durfte (Num 23 9). Denn von religiösen Prätensionen war dabei noch keine Rede. Wie der vor Esau fliehende Jakob Nachts auf dem Felde den Jahve findet, so tröstet der Mal'ak die in der Wüste verirrte Sclavin am Brunnen von Lachai Roi.

§ 7. Jahves Richten.

Das Glück Israels schuf Jahve, weil Israel sein Volk war, das des Einzelnen, weil er nach seinem Willen an ihm Gefallen hatte. Umgekehrt war er zuweilen auch gleichgültig gegen sein Volk oder zürnte ihm gar und oft schlug und vernichtete er die Einzelnen, weil es ihm so beliebte.

Ein dogmatischer Vergeltungsglaube war dem alten Israel völlig fremd, man dachte nicht daran, das göttliche Walten überall aus diesem Gesichtspunkt zu deuten. Jahve schaltete in vollster Freiheit, er war eben ein lebendiger Gott und kein todtes Gesetz. Natürlich erregte Frevel seinen Zorn, aber der Frevel, über den er zürnte, war oft unbekannt und die Ursache des Zornes brauchte auch keineswegs bei den Menschen zu liegen. In hohem Masse war die göttliche Stimmung überhaupt unerklärlich und unheimlichem Wechsel unterworfen. Im allgemeinen war er Israels Freund und Vater, aber zuweilen war er auch gegen sein Volk gleichgültig. Lange Zeit konnte Israel seine Hülfe vermissen, dann war er gegen alle Huldigungen und Hülferufe taub und sein Orakel und seine Propheten verweigerten jede Auskunft. Auch im Kriege musste man den Ausgang seinem Belieben anheimstellen (II Sam 10 12). Feindselig konnte er seinem Volke gegenübertreten. Den Saul, den von ihm erwählten König, schlug er mit Schwermuth und liess ihn und mit ihm Israel zuletzt den Philistern unterliegen. Die ältere Ueberlieferung weiss dafür keinen Grund. Jahve konnte sogar durch seine Propheten die Könige zu einem Kriege verlocken, um sie darin

zu verderben (I Reg 22 II Reg 3 13). In trüber Zeit musste Israel geduldig warten, bis sein Geschrei zu Jahves Ohren drang und er seine Noth sah.

Was so von Israels Geschicken galt, galt in viel höherem Masse von denen der Einzelnen. Als der Gott Israels war er zunächst der Gott der Gesammtheit, den einzelnen Kreisen des Volkes und gar dem einzelnen Individuum stand er ferner. Früh führte freilich auch der Einzelne im Guten und Bösen seine Erlebnisse vielmehr auf ihn als auf andere Götter und Mächte zurück[1]. Wie das Volk im Ganzen so empfing auch der Einzelne den Erntesegen aus Jahves Hand. Er liess die Menschen einen Schatz finden (Gen 43 23) und den Jäger das Wild (Gen 27 20). Von ihm kam auch der Kindersegen. „Bin ich an Gottes Statt" — fragt Jakob die Rahel (Gen 30 2)[2]. Er führte dem Manne das ihm bestimmte Weib zu (Gen 24 44), er vermittelte ihm die Gunst der Menschen (Gen 43 14) und gab ihm Gewalt über seine Feinde (I Sam 24 5). Er liess die Menschen aber auch plötzlich und vor der Zeit sterben, er schlug sie mit Geisteskrankheit (I Sam 16 14), er machte sie blind, taub und stumm (Ex 4 11). Er verfeindete sie unter einander (I Sam 26 19), er fügte es, dass bei einer Schlägerei einer den andern umbrachte (Ex 21 13), er brachte Unschuldige in gefährlichen Verdacht (Gen 42 28). Er fügte es auch, dass man in grosser Gefahr zu fest schlief (I Sam 26 12).

---

[1] Vgl. die Namen Jonathan, Jonadab (II Sam 13 3) Joas, Jozabad, womit Kinder als von Jahve geschenkte bezeichnet sind. Bei anderen mit Jahve zusammengesetzten Personennamen ist es nicht immer sicher, dass sie sich auf die Schicksale der Eltern oder des Kindes beziehen. Doch vgl. Joab, Jojada, Ṣeruja, Seraja, Benaja (II Sam 8 16ff.), Josua (I Sam 6 13). In dieselbe Reihe gehören sodann Ischbaʿal, der Sohn Sauls, Meribaʿal, der Sohn Jonathans, Beʿeljadaʿ, der Sohn Davids (I Chr 14 7). Ferner Elischuaʿ, Elischamaʿ, Eljadaʿ, Elifelet (II Sam 5 15f.). Aber häufig sind die mit Jahve zusammengesetzten Personennamen in älterer Zeit nicht. Von den Richtern heisst keiner nach Jahve und unter den Königen sind die einander gleichzeitigen Josafat von Juda und Ahasja von Israel die ersten. Die ältesten Personennamen mit Jahve sind (abgesehen von Josua) Joas, der Vater, und Jotham, der Sohn Gideons, und Mika (Jdc 17f.). Dagegen ist das ιωβηλ, das LXX zu Jdc 9 26ff. für עֶבֶד hat und das man als יוֹבַעַל (?) deuten wollte, ein simpler Schreibfehler für ιωβηδ = עבד. Vgl. die LXX zu I Chr 2 37f. 11 47 26 7 II Chr 23 1. Der Mann ist ja auch ein Kanaaniter. — Vgl. sonst noch P. de Jong, over de met a b a c h enz. zamengestelde Hebr. Eigennamen (Versl. en Mededeel. der Kon. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam 1880). Nöldeke ZDMG 88, 480.

[2] Während der Jahvist die Rahel durch den Genuss von Alraunen fruchtbar werden lässt (Gen 30 14), führt der Elohist das auf ihr Gebet und die göttliche Erhörung zurück (v. 22). Vgl. Gen 25 21.

Die nationale Religion musste allem Privatcult, der nicht dem Jahve galt, Abbruch thun, je länger je mehr musste er als Schwächung des Gemeingefühls empfunden werden. Auch der Einzelne bat deshalb den Jahve in allen ausserordentlichen Lagen um Hülfe, so bei Unfruchtbarkeit des Leibes und bei schwerer Krankheit (II Sam 12 16 ff.). Er bezahlte ihm Gelübde und dankte ihm wie für den Erntesegen so für jeden anderweitigen Erweis seiner Gnade (Gen 24 26 52 47 31 I Reg 1 48). Aber die Sache des Einzelnen wurde nicht mit der Zuversicht vor Jahve gebracht wie die des ganzen Volkes. Dazu war sie zu klein. Der Einzelne hoffte wohl auf Jahve, aber er vertraute nicht eigentlich auf ihn.

Vielmehr kam für den Einzelnen zuletzt alles darauf an, ob er bei Gott in Gnade stand oder nicht. Jahve hatte seine besonderen Lieblinge, während er gegen Andere ein für alle Mal gleichgültig war[1], wenn er sie nicht gar mit seinem Zorne verfolgte. Seine Lieblinge waren natürlich die Stammväter Israels und die Männer, die er an die Spitze seines Volkes stellte. Den Mose kannte er mit Namen (Ex 33 12), den David hatte er erwählt (II Sam 6 21), den Salomo liebte er von seiner Jugend auf (II Sam 12 24 vgl. I Reg 10 9). Aber auch geringere Leute erfreuten sich zuweilen in besonderem Masse seiner Gunst. Von den Lieblingen Jahves hiess es, dass er mit ihnen sei, sie waren Gottgesegnete (Gen 24 31), die in allen Dingen Glück hatten (Gen 39 2 3). „Gott sei dir gnädig", ist Josephs Gruss an Benjamin (Gen 43 29).

Wer von Gott vernachlässigt wurde, hatte sich in Demuth vor Gott und ohne Neid gegenüber dem Glücklicheren darein zu schicken (Gen 4 4 ff.). Uebrigens mochte er darauf bedacht sein, die Lieblinge Gottes für sich zu gewinnen, dann strahlte von der Gunst, die sie bei Gott hatten, vielleicht etwas auf ihn über. Laban wurde um Jakobs willen gesegnet, der Aegypter um Josephs willen. Auch Davids Dienste werden dem Saul damit empfohlen, dass Gott mit ihm sei (I Sam 16 18 vgl. 18 14 28). Die Philister beneiden zuerst das Glück Isaaks, aber dann bemühen sie sich um seine Freundschaft (Gen 26 28). Soar bleibt um Lots willen erhalten (Gen 19 18 ff.).

Als der väterliche Gott war Jahve in besonderem Masse Gegenstand der Furcht und des Vertrauens. Grund zur Hoffnung hatte deshalb auch der, dessen Vater bei ihm in Gnaden stand, wie umgekehrt der Sohn den Zorn mittragen musste, der auf dem Vater lastete.

[1] I Sam 1 11: Wenn du wirklich mein Elend ansiehst und meiner gedenkst und deiner Magd nicht vergissest.

Ismael wurde wegen Abrahams zu einem grossen Volke (Gen 21 13 vgl. 26 24), Davids wegen traf die Strafe den Salomo nicht in eigener Person und blieb Juda seinen Nachkommen erhalten (I Reg 11 12 f. 32 ff.). Ueberhaupt leitete man gern von dem Gott des Vaters sein Glück ab. Nicht nur aus Artigkeit sagt Jakob zu Isaak: „Jahve dein Gott liess das Wild bei mir anlaufen“ (Gen 27 20). Hierin ist zum Theil auch die Hochschätzung des väterlichen Segens begründet. Ferner konnten ausgezeichnete Gottesmänner durch ihre Intercession bei Gott dem gewöhnlichen Sterblichen allerlei Lebensgüter auswirken. In dieser Art ist namentlich Elisa ein Patron aller seiner Verehrer, wie er umgekehrt über alle seine Verächter Verderben bringen konnte. Vgl. auch I Reg 17 20. Im Uebrigen war der gewöhnliche Mensch darauf angewiesen, durch Gelübde die Gottheit sich willfährig zu machen (I Sam 1 11 21 II Sam 15 7).

Aber auch die Lieblinge Jahves genossen nicht beständig seine Gunst, nicht immer gedachte er ihrer (Gen 30 22) und suchte sie heim (Gen 21 1). Ja er konnte ihnen aus völlig unbekannten Gründen seine Gunst plötzlich entziehen und ihnen für immer zum Feinde werden. Hierfür ist namentlich Davids Verhalten bei seiner Flucht vor Absalom charakteristisch. In dem unerwarteten Ausbruch der Empörung und ihrem anfänglichen Erfolg erblickte er den Zorn Jahves, der ihn vielleicht vernichten wollte. Er wagte es nicht, die Lade Jahves mit sich zu nehmen, weil er ihn dadurch noch mehr zu reizen fürchtete. Er wollte in völliger Unterwerfung hinnehmen, was Jahve über ihn beschloss (II Sam 15 25 f.). Als Simei ihn in empörender Weise beschimpfte und verfluchte, liess er sich das ruhig gefallen. Denn auch aus den Worten Simeis klang ihm der Zorn Jahves entgegen, Jahve hatte es ihn geheissen und er hoffte den Zorn dadurch zu versöhnen, dass er sich völlig darunter bückte (II Sam 16 10—12). Von einem Schuldgefühl ist hier bei David keine Spur zu entdecken. Freilich würden seine Gegner seinen Untergang als Gottesgericht beurtheilt haben und Simei meinte es schon zu sehen. Aber der Untergang des Einzelnen wurde durchaus nicht immer so aufgefasst, es kam auf die Umstände an.

Nur gegen Israel konnte Jahve nicht dauernd gleichgültig sein oder ihm zürnen, seinem Volke erwies er sich zuletzt immer wieder gnädig. Aber dem Einzelnen legte die Religion, eben als nationale, Entsagung auf. Er sollte im Ganzen aufgehen und an Israel genug haben, Israels Glück sollte sein Glück sein. Deshalb sollte er auch getrost dem Tode entgegen gehen: „Meine Seele sterbe den Tod

Jesuruns und mein Ende sei wie sein Ende“ (Num 23 10)! Ein Moabiter konnte nicht so sterben wie ein Israelit. Was waren Kamos und Moab gegen Jahve und Israel!

Nur in gewissen Grenzen wurde das göttliche Walten als Vergeltung verstanden und dabei wurde die Vergeltung nicht überall als eine richterliche gedacht, sie waltete auch weniger positiv als negativ. Furchtbar rächte Jahve jeden Angriff auf seine Majestät, mochte er in unberufener Berührung der heiligen Dinge, in Verletzung des Bannes, in Verächtlichmachung des Opfers oder in dem Frevel der Volkszählung bestehen. Aber gegenüber dem Angriff der Menschen auf ihn selbst war er einfach der Beleidigte und nicht der Richter. Als Angriff auf sich selbst rächte er es auch, wenn Fremde seine Diener antasteten, wie Abimelech den Abraham oder Pharao Israel. Für Beleidigung der Gottheit gab es keine Sühne (I Sam 2 25 3 14) und der von ihr Gestrafte fügte sich in demüthiger Resignation: „Er ist Jahve, er thue, was ihm gefällt“ (I Sam 3 18)! Aber davon ist nicht die Rede, dass er den Dienst seiner Verehrer belohne, von einer Vergeltung der Frömmigkeit im engeren Sinne weiss das alte Israel noch nichts. Die Huldigungen und Gaben seiner Diener liess Jahve sich gnädig gefallen. Sie dienten wohl dazu, seine augenblickliche Stimmung zu beeinflussen, aber auf seine Gesinnung gegen die Menschen konnte man nicht einwirken und brauchte es auch nicht. Etwas anderes war es schon, wenn er die Wohlthat erwiderte, die Fremde seinem Volke anthaten (Ex 1 20).

Richter war Jahve über den Streit der Menschen, er trat der Gewaltthat entgegen. Aber wie alle Welt, so kannten auch die alten Israeliten den Glauben, dass das Unrecht als solches zum Unheil ausschlage. Es erschien auch ihnen als eine Verletzung der Natur der Dinge, die sich selbst rächte. Frevel und Unheil erblickten sie in so engem Zusammenhange, dass sie das Unheil nur als eine andere Form des Frevels betrachteten. חֲמָסִי עָלֶיךָ, sagt Sara zu Abraham (Gen 16 5). „Da steckst du in deiner Bosheit“, höhnt Simei den David auf seiner Flucht vor Absalom (II Sam 16 8). Die Natur leidet unter der Sünde der Menschen. Bei Hosea verwelkt das Land unter ihr, das Wild des Feldes, Vögel und Fische kommen von ihr um (Hos 4 3). Aber die Natur erscheint auch als die Rächerin der Sünde. Das Ackerland sperrt gegen Kain sein Maul auf, um das Blut Abels von ihm zu fordern (Gen 4 11)[1]. Anderswo

[1] Später heisst es, dass das heilige Land das gottlose Volk ausspeit (Lev 18 27 28).

setzt die Gottheit den Causalzusammenhang von Frevel und Unglück nur in Wirksamkeit: Jahve brachte die Bosheit Abimelechs und der Sichemiten auf ihren Kopf zurück (Jdc 9 57). Vergiebt Jahve die Sünde, so entfernt er sie aus dem Causalzusammenhang, in dem sie die Strafe nach sich zieht (הֶעֱבִיר II Sam 12 13, נָשָׂא Ex 23 21 I Sam 25 28).

Vor allen Dingen offenbarte sich das Richten Jahves in dem Streit der Völker, Stämme und Geschlechter. Bei Abschluss von Verträgen rief jeder Theil die Rache seines Gottes auf sich herab für den Fall, dass er nicht Wort halten würde (Gen 31 53). Aber was zwischen den Völkern Recht war, bestimmten nicht nur Verträge, auch über und neben den Verträgen gab es Recht. Jeder Krieg war entweder gerecht oder ungerecht und das entschied der Ausgang. Der unterlegene Theil war im Unrecht gewesen. „Jahve ist im Recht und ich und mein Volk sind im Unrecht“ — sagt Pharao, als er dem Jahve unterliegt (Ex 9 27 10 16). Schwerlich ist aber Jdc 5 11 in diesem Sinne von der Gerechtigkeit Jahves die Rede. Ueberhaupt hatte diese Betrachtungsweise eine Grenze. Israels Sieg über seine Feinde bedeutete natürlich den Sieg des Rechts (I Sam 14 47), aber man redete nicht viel davon; dass Jahve Israel half, war am Ende doch selbstverständlich. Noch weniger wurde aber Israels Niederlage diesem Gesichtspunkt unterstellt. Es war schon etwas anderes, wenn man den Untergang von Simeon und Levi aus dem frevelhaften Kriegszug, den sie unternommen hatten, oder eine Hungersnoth aus Sauls Frevel gegen Gibeon erklärte.

Aber als das Oberhaupt seines Volkes wachte Jahve auch innerhalb Israels über dem Recht. Er schritt gegen die ein, die die öffentliche Ordnung in Israel antasteten, er forderte unnachsichtliche Rache für den Mord, von seinem Altar sollte man den Mörder reissen (Ex 21 14). Sterben musste wer dem Könige fluchte. Als der höchste Richter Israels wachte Jahve auch über der Unparteilichkeit der menschlichen Justiz. Auch in Israel war er der Garant der Verträge, die die Einzelnen verbanden, und der Satzungen des Rechts und der Billigkeit, die, wenn auch ungeschrieben, die Menschen gegen einander verpflichteten. Auch hier heisst es: „Jahve ist zwischen mir und dir“ (I Sam 20 42) und „Jahve richte zwischen mir und dir“ (Gen 16 5 I Sam 24 13 ff.)! Das Blut Josephs wird von seinen Brüdern gefordert (Gen 42 21 f.).

Jahve trat auch da ins Mittel, wo bei der Polygamie ein Weib vor dem andern bevorzugt wurde. Rahel schlägt er mit Unfrucht-

barkeit, wogegen er die Lea mit Kindern segnet (vgl. auch I Sam 1 2). Laban stellt seine Töchter unter Jahves Schutz, da er selbst nicht mehr für sie eintreten kann (Gen 31 49 f.). Jahve tödtet den Onan, weil er sich der Pflicht der Schwagerehe entzieht. Vor allem war er der Patron der Wittwen und Waisen und Verstossenen (Gen 16 21 Ex 22 20—26). Er belohnte auch die gute That. Dem Abraham verheisst er für seine Gastlichkeit einen Sohn und aus demselben Grunde rettet er Lot aus Sodom. Dem David vergilt er es, dass er Sauls Leben schonte. Vgl. auch נָתַן שְׂכָרִי Gen 30 18. Dagegen tritt der Gedanke zurück, dass das Unrecht der Menschen gegen einander unmittelbar auch Beleidigung der Gottheit sei. Von den Leuten von Sodom heisst es freilich, dass sie חַטָּאִים ליהוה waren (Gen 13 13)[1].

Jahve richtete dadurch, dass er es bei irgend einer Gelegenheit dem einen Theil besonders schlecht oder dem anderen besonders gut ergehen liess. In beiden Fällen war der Unterdrückte oft mit wenig zufrieden. דָּנַנִי אלהים heisst es schon in einem Falle wie Gen 30 6. Vielmehr war aber der Untergang des Beleidigers die Rechtfertigung des Beleidigten. Als David die Nachricht vom Tode Nabals erhält, ruft er triumphirend aus: „Gepriesen sei Jahve, der die mir angethane Schmach von der Hand Nabals forderte und seinen Diener vor Bösem behütete und die Bosheit Nabals auf seinen Kopf zurückfallen liess“ (I Sam 25 39). „Frohe Botschaft empfange mein Herr, der König, denn Jahve hat dir heute Recht verschafft gegen alle, die gegen dich aufstanden“! — so meldet der äthiopische Sclave dem David die Niederlage und den Tod Absaloms (II Sam 18 31).

Höchst lehrreich für die Art, in der das Richten Jahves ursprünglich gedacht wurde, ist die Erzählung II Sam 21. Saul hatte das Blut der Gibeoniten unrechtmässig vergossen, da trat Jahve für sie ein, aber nicht sofort, sondern erst nach langer Zeit. Unter Davids Regierung sucht er Israel mit einer Hungersnoth heim und sein Orakel erklärt das Unheil aus der Blutschuld Sauls. Aber Jahve tritt hier nicht als Strafrichter auf, denn mit der Hungersnoth straft er nicht das begangene Unrecht, er übt damit nur einen Druck auf Israel aus, damit Israel den Gibeoniten die schuldige Sühne gewähre. Das von Saul begangene Unrecht fällt natürlich Gesammt-Israel zur

[1] Sodom und Gomorrha gegenüber war Jahve auch der Landesgott. Allerdings sagt noch Amos מַהְפֵּכַת אֱלֹהִים (Am 4 11). Ursprünglich hatten die Israeliten die Zerstörung dieser Städte natürlich nicht dem Jahve beigelegt. Die Sage war gewiss schon vorisraelitisch.

Last, aber die Sühne ist die Blutrache, sieben Nachkommen Sauls müssen sterben. Nicht Jahve fordert ihr Leben, die Gibeoniten fordern es und als die Gibeoniten befriedigt sind, ist Jahve versöhnt. Die Gibeoniten hängen die Sieben vor dem Altare Jahves auf, damit bekennen sie, dass sie ihm die Befriedigung ihrer Rache verdanken. Es geschieht in Gibeon, weil natürlich der Jahve von Gibeon sich Gibeons angenommen hat.

Wie der menschliche König so hilft hier Jahve dem Schwachen gegenüber dem Starken zum Recht. Er nahm sich des Schwachen aber auch da an, wo er sich gegen den Stärkeren vergangen hatte und nun eine ungerechte Rache fürchten musste. Seine Thora bewog dann den Beleidigten sich mit billiger Sühne zu begnügen[1].

Die Schuld des Frevlers wird erst durch seinen Untergang evident, der ihn eben zum Frevler stempelt. Dass der Krieg, in dem Simeon und Levi vernichtet wurden, ein ungerechter war, lehrte ihre Niederlage. Die Blutschuld Sauls gegen Gibeon kommt erst nach dem Sturze seines Hauses zum Bewusstsein. Mit Abscheu lehnt man noch von hinten nach jede Gemeinschaft mit den Gerichteten ab, mit Kopfschütteln, Händeklatschen, Pfeifen, Zischen und Fluchen passirt man an ihrer Stätte: meine Seele komme nicht in ihren Rath und meine Ehre wohne nicht in ihrer Gemeinde (Gen 49 6)! Der Untergang des Einzelnen bedeutete freilich nicht immer ein Gottesgericht, aber der Untergang von Völkern und Stämmen war nur so zu begreifen. Die Katastrophen der Geschichte wollten aus menschlicher Schuld verstanden sein und erschienen deshalb als die wichtigsten Erkenntnissquellen der Religion (Jer 22 8).

Dass man dem göttlichen Gericht Beifall rief, war keineswegs nur Ausdruck feiger Furcht, die, wie Hiobs Freunde, es mit dem Stärkeren halten wollte. Es war die Anerkenntniss des göttlichen Willens, den man nun neu erkannt hatte und der sonst schwer zu erkennen war. Jahve richtete nach keinem bekannten Codex, die Forderungen, die er an die Menschen stellte, ergaben sich vielfach erst von hinten nach aus der Art, in der er auf ihr Verhalten reagirte. Bis dahin war man vielfach darüber im Dunkeln. Man konnte sich die schwerste Schuld zuziehen, ohne es auch nur zu ahnen. Sünde (חַטָּאת) ist das gottwidrige Handeln, ganz abgesehen davon, ob man sich dieser Qualität des Handelns bewusst ist oder

[1] II Sam 2 25: Wenn ein Mensch sich gegen einen Menschen vergeht, so tritt Gott als Schiedsmann für ihn ein. Wenn er sich aber gegen Jahve vergeht, wer will sich dann zum Schiedsmann für ihn aufwerfen!

nicht[1]. Sünder wird man nicht sowohl durch die Absicht des Thuns als durch seine objektive Wirkung. „Ich habe gesündigt, weil ich nicht wusste, dass du mir gegenüberstandest auf dem Wege“ (Num 22 34). Jonathan war dem Tode verfallen, obwohl er von dem Schwur, durch den Saul das Volk zur Enthaltung von Nahrung verpflichtet hatte, nichts gehört hatte (I Sam 14 43 ff.). Isaak hätte durch sein falsches Vorgeben, dass Rebekka seine Schwester sei, leicht schwere Schuld über das Volk von Gerar bringen können (Gen 26 10), wie sein Vater über Pharao und Abimelech. Abimelech meint, er sei צַדִּיק, weil er mit unschuldigem Herzen und reinen Händen gehandelt habe. Jahve hat auch Rücksicht darauf genommen und ihn vor Sünde bewahrt, indem er dazwischen trat. Aber Jahve hätte das auch unterlassen können und dann wäre es gleichwohl um Abimelech geschehen gewesen (Gen 20 4 ff. vgl. I Sam 25 32 ff.).

Zu Moses Zeit verhärtet er den Pharao in seiner Sünde, um um so glänzender über ihn zu triumphiren. Aber dies Moment der Selbstverherrlichung fällt wesentlich dahin, wenn er einen einzelnen Menschen schuldig haben will. Die Söhne Elis wollte er tödten, darum hörten sie auf ihren Vater nicht (I Sam 2 25). Den David reizt er einmal zur Sünde, um ihn strafen zu können (II Sam 24 1). Hier mischt sich sein absolut irrationaler Wille in das Urtheil ein, in Davids Fall ist der Zorn Jahves vor der Sünde da und sogar ihre Ursache. So umgiebt die Menschen überall die Gefahr der Sünde, es ist Jahves Gnade, wenn er ihnen Weisung giebt, nach der handelnd sie dem Verderben entgehen können.

Die Erkenntniss des göttlichen Willens war die einzige Gotteserkenntniss, nach der Israel trachtete, aber es trachtete mit um so grösserem Ernst nach ihr. Göttliche Weisheit war es, das Rechte zu wissen und zu thun, das Gegentheil war Thorheit (נְבָלָה). Aber diese Thorheit ist zugleich Ruchlosigkeit, schon deshalb, weil sie immerhin auf Gottlosigkeit beruht und die Schuld des Einzelnen auch für die Gemeinschaft, in der er steht, verderblich wird (Jos 7 15). Im Gedanken an Jahve und Israel sollte jeder Israelit immerfort vor seine Füsse sehen. Deshalb ist der נָבָל (II Sam 3 33) Gegenstand all-

[1] חטא wird vom Pfeil gesagt, der das Ziel verfehlt (Jdc 20 16). Vergleiche auch I Sam 26 21: חָטָאתִי . . . הִסְכַּלְתִּי וָאֶשְׁגֶּה הַרְבֵּה מְאֹד. Sünder kann man sogar durch Umstände werden, die erst später eintreten. Bathseba und Salomo werden חטאים, wenn Adonia König wird (I Reg 1 21). Vgl. auch W. R. Smith, Prophets 102 ff. 246 ff. — Dagegen ist פֶּשַׁע die bewusste Auflehnung gegen die göttliche Ordnung.

gemeinen Abscheues und Zornes. Nur zu dem Auserwählten heisst es: Thue alles was in deinem Herzen ist, denn Jahve ist mit dir (II Sam 7 3)! In allen Dingen muss sich der Mensch aufs sorgfältigste bemühen, um den göttlichen Willen zu erfahren, erfahren kann ihn aber Niemand, dem es nicht mit seiner Erfüllung vollster Ernst ist. דַּעַת אלהים (Hos 4 1 6 6), דעת יהוה (Jes 11 2 Jer 22 16), auch schlechtweg הַדַּעַת (Hos 4 6) heisst die Gotteserkenntniss. Aber יָדַע bedeutet auch sich um etwas kümmern: die Söhne Elis waren Bösewichter (בְּנֵי בְלִיַּעַל), sie kümmerten sich (לֹא יָדְעוּ) weder um Jahve noch um die Gebühr, die die Priester vom Volke beanspruchen durften (I Sam 2 12). Vgl. Am 3 10: לֹא יָדְעוּ עֲשׂוֹת נְכֹחָה.

Sofern man aber überhaupt von einem göttlichen Urtheil redete, war es doch das Gewissen der Menschen, das dem göttlichen Urtheil seinen Sinn gab. Lange konnte man die Sünde übersehen, aber von hinten nach empfand man sie um so tiefer.

Verantwortlich ist ferner für die That des Einzelnen die Gesammtheit, namentlich gilt das von den Sünden der Könige. Mit einer Hungersnoth büsst Israel Sauls Blutthat und Ahabs Baaldienst (II Sam 21 I Reg 17—18), mit einer Pest die Volkszählung Davids (II Sam 24)[1]. Aber auch wegen Akans Diebstahl erleidet Israel eine Niederlage (Jos 7). Dem Saul antwortet Jahve nicht, weil Jonathan Honig gegessen hat. Die Leute von Jesreel fasten, weil ein Bürger der Stadt Gott und dem Könige geflucht haben soll (I Reg 21 9). Man musste froh sein, wenn Jahve sich damit begnügte, auf die Gesammtheit einen Druck auszuüben, damit sie durch Bestrafung des Sünders sich reinige. Man richtete den Sünder nicht sowohl deshalb hin, damit er die verdiente Strafe leide, als vielmehr, damit das Böse aus Israels Mitte getilgt werde. Die Zeugen warfen die ersten Steine auf ihn — damit übernahmen sie die Verantwortung für etwa unschuldig vergossenes Blut — dann aber warf Jedermann seinen Stein auf ihn, damit das Volk in seiner Gesammtheit der Schuld ledig würde[2].

Es galt als selbstverständlich, dass die Kinder die Sünden des Vaters mit ihm oder an seiner Stelle büssten, dass der gegen ihn

---

[1] Die spätere Denkweise lehnte das ab (Num 16 22). Auch David will II Sam 24 17 lieber mit seinem Hause für seine Sünde büssen, als sein Volk dafür leiden sehen. Aber die Worte scheinen nachgetragen zu sein. Die Bitte Davids kommt zu spät, Jahve ist schon umgestimmt (v. 16).

[2] Ursprünglich sollte damit freilich nur die Blutrache unmöglich gemacht werden.

geschleuderte Fluch sie bis in ferne Generationen traf (II Sam 3 28 29). Als ihm angehörig konnten sie nicht frei ausgehen. Das Schicksal Kanaans hatte der Vater Kanaans über es gebracht. Auch das menschliche Gericht brachte in schweren Fällen die Kinder mit dem Vater zum Tode (II Kön 9 26 Jos 7 24) und die Blutschuld war natürlich auch Erbschuld.

Jahve richtete nicht immerfort und vergalt überhaupt nicht jede Sünde und Frevelthat. Vieles übersah er, auf anderes wurde er erst von hinten nach aufmerksam. Plötzlich will er den Mose tödten, weil er unbeschnitten ist (Ex 4 24f.). „Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden“ — sagen die Brüder Josephs (Gen 44 16). Die Gottesmänner können die Menschen bei ihm verklagen (I Reg 17 18). Vor allem ist der Beleidigte darauf bedacht, die Aufmerksamkeit Gottes auf die Beleidigung zu lenken. „Jahve sehe auf Euch und richte“ (Ex 5 21)! Diesen Inhalt hatte oft der Fluch (I Reg 8 32). Man verfluchte auch den unbekannten Dieb (Jdc 17 2 Lev 5 1 Zach 5 1 ff. Prv 29 24) und ein solcher Fluch war wie der Fluch überhaupt gefürchtet. Der Frevel Kanaans gegen seinen Vater wird durch den Fluch Noas für ihn verderblich. Der Priestercodex hat noch die מִנְחָה מְזַכֶּרֶת עָוֹן (Num 5 15ff.). Dem Beleidiger lag deshalb daran, dass der Beleidigte nach geleisteter Sühne über ihn einen Segen sprach (II Sam 21 3 Ex 12 32). „Gesegnet sei mein Sohn von Jahve“! — sagt die Mutter Michas, als er ihr das Geld zurückgiebt, in Aufhebung des früher gesprochenen Fluchs. Abraham muss für Abimelech beten, da wird er mit seinem Hause wieder gesund (Gen 20 7 17). Vor allem war natürlich der Fluch wirksam, den Israel in seiner Gesammtheit gegen einzelne Volksglieder oder Volkstheile aussprach (Jdc 5 23 Neh 5 13). Der Beleidigte sollte sich aber auch nicht selbst rächen, sondern auf das Richten Gottes warten. Selbsthülfe brachte ihn leicht in Schuld und war am Ende gottlos (I Sam 25 26 31 33f. 39 26 9ff. 23).

Trotz aller dieser Einschränkungen war der Glaube an Jahves Vergeltung und Richten sehr lebendig. Wenn Jahve aber sein Volk richtete, dann musste er zuletzt die Schuld immer wieder vergeben, indem er die Strafe aufhob. Ein Sünden- und Schuldbewusstsein, das immerfort das Vertrauen auf die göttliche Gnade bedroht hätte, war dem alten Israel fremd. Sobald Jahve die Strafe aufgehoben hatte, war die Schuld vergeben und dann lag nichts mehr zwischen ihm und seinem Volke: נִעְתַּר אֱלֹהִים לָאָרֶץ אַחֲרֵי־כֵן (II Sam 21 14).

§ 8. Jahves lebendiges Walten.

Lebendig war Jahves Walten, Israel sah es überall, wo es interessirt war. Ob er auch im Himmel wohnte, einen Himmel, der als solcher von der Erde geschieden gewesen wäre, kannte das alte Israel nicht. Den hat, freilich ohne es zu wollen, erst die prophetische Predigt geschaffen, indem sie das Band zwischen Gott und Volk zerschnitt. Bei allem Ausserordentlichen musste man an Jahve denken. Er gebot über Sonne, Mond und Sterne, er liess die Winde wehen, er liess es donnern, blitzen und regnen und verschloss den Himmel, wenn es ihm beliebte. Uralte Bäume hatte er gepflanzt (Num 24 6). Am Ende hatte er auch die Sonne am Himmel wie die Erde und alles, was auf ihr war, gemacht (Gen 2 4ff. I Reg 8 12 LXX).

Aus allem Geschehen konnte man seine Stimmung und dann oft auch seine Forderung und Weisung erkennen. Seine Nähe konnte ebenso wohl seinen Zorn wie seine Gnade bedeuten. Auch wo die Pest wüthete, ging er durch Israels Mitte (Am 5 17 vgl. Ex 11 4). Er rief die Hungersnoth herbei und vor seinem Zorneshauch verschmachtete alle Creatur. In allen grossen Katastrophen erkannte man seinen Finger (Ex 8 15), es war da unmöglich, an Zufall (I Sam 6 9) zu glauben. Dann war es eine bange Frage, ob und was er etwa fordere.

Weisung ertheilte Jahve auch den Einzelnen durch ihre Erlebnisse. Wem er in einer Sache besonderes Gelingen gegeben hatte, dessen Wunsch wagte man hierbei nicht zuwider zu sein. Jahve hatte geredet (Gen 24 50f.), denn er redete auch da durch sein Walten (I Sam 24 5). Seine Fügung in den Geschicken Josephs und seiner Brüder stimmt den Joseph zu hochherziger Verzeihung (Gen 45 5—8 50 20). Er eröffnete oft ungefragt durch Vorzeichen den Blick in die Zukunft (Gen 25 22), aber er liess sich auch herbei, durch erbetene Zeichen die Menschen zu berathen. So zeigte er dem Elieser die Rebekka (Gen 24 12ff.) und ermuthigte er den Jonathan und seinen Waffenträger zu ihrem kühnen Handstreich (I Sam 14 1ff.). Natürlich galt das alles vielmehr noch für Israel, da waren die Propheten die Dolmetsche der Sprache, die er durch sein Walten redete.

Nicht zum wenigsten waltete er aber auch in den Menschen. Alle menschliche Kunstfertigkeit und Weisheit stammte von ihm. Er hatte den Landmann wie den Künstler unterwiesen, ein Gottesgeist war in dem traumdeutenden Joseph wie in den Propheten und Sehern (Gen 41 38). Jahve war deshalb auch das Mass alles mensch-

lichen Könnens. Nimrod war ein gewaltiger Jäger vor Jahve, d. h. Jahve selbst musste ihn als solchen anerkennen. Wo ein Mensch in einem wichtigen Augenblick entscheidend handelte, da war er durch einen Geist von Jahve bestimmt. Er legte רוּחַ in ihn und da handelte er so und nicht anders. Durch einen Traum, den er dem Pharao sendet, greift er in das Geschick Aegyptens und aller Welt ein[1]. Der Wittwe von Ṣarpath befiehlt er den Elia zu unterhalten. Von ihm war es auch gefügt, dass Simson ein philistäisches Weib liebte (Jdc 14 4)[2].

Auf Israel war Jahves Interesse beschränkt, darum waltete er zumeist nur hier. Seine Macht reichte freilich über Israels Gebiet hinaus, wenn das auch Zweifeln begegnete (Mal 1 5 Ps 42 43). Er war kein einfacher Landesgott, er war von auswärts gekommen. Inmitten seines Volkes war er in Aegypten gewesen und hatte dort seine Macht bewiesen. Er hatte Israel durchs rothe Meer geführt und war vor ihm her durch die Wüste gezogen. Er gab umgekehrt auch den Damascenern Sieg über Israel (II Reg 5 1) und machte den Hasael zum Könige von Damaskus (II Reg 8 7ff.) wie er früher dem Salomo in Hadad von Edom und Rezon von Damaskus Gegner aufgestellt hatte (I Reg 11 14ff. 23ff.). Sofern er in Kanaan wohnte, wird es freilich als etwas Ausserordentliches hervorgehoben, dass er mit Jakob nach Aegypten ging (Gen 46 4). Es heisst, dass er seinen Mal'ak sandte, um Israel aus Aegypten zu befreien (Num 20 16 vgl. Gen 31 11 13) und Elieser nach der Stadt Nahors zu geleiten (Gen 24 7). Aber auch Absalom kann in Gesur dem Jahve ein Gelübde thun, damit er ihn wieder in die Heimath bringe (II Sam 15 8). Im Allgemeinen war Jahve aber nur in Kanaan zu finden. Aus dem Erbtheil Jahves vertrieben muss man fremden Göttern dienen (I Sam 26 19). Im Lande Moab kann auch der Zorn des Kamos für Israel gefährlich werden (II Reg 3 27). Denn das war freilich selbstverständlich, dass es neben Jahve auch andere Götter gebe. Wie Israel ihn zum Gott hatte, so Moab den Kamos. „Solltest du nicht das besitzen, was Kamos, dein Gott, dir zum Besitz gab? was aber Jahve, unser Gott, einnahm, das wollen wir besitzen" (Jdc 11 24). Jahve war eben der Gott Israels, „Gott der Hebräer" wird er im Exodus

[1] Freilich thut er das im Grunde nur um Israels willen. — Bileam muss Israels Glück weissagen und es durch seinen Segen auch schaffen. Deshalb wird er zum Propheten Jahves und nennt er ihn geradezu seinen Gott (22 18).

[2] Fügung heisst סְבָבָה I Reg 12 15; vgl. הַסֵּב אֶת־לֵב פ׳ I Reg 18 37. Als Verbum ist merkwürdig dafür צָנָה gesagt II Sam 17 14; vgl. sonst I Reg 17 4 9.

öfter genannt. In Israels Siegen bewies er sich stärker als alle anderen Götter (Ex 18 11) und, soweit es Israel bedurfte, war er auch der Herr der Welt. Deshalb konnte Israel ihn schlechtweg האלהים nennen[1]. Darüber hinaus brauchte man nicht zu denken.

Aber auch in Israel waltete nicht nur Jahve. Der Entsagung, die die nationale Religion von den Einzelnen eigentlich forderte, war man eben nicht fähig. Das war auch ein Grund dafür, dass Privatculte und allerlei Zauberei und Wahrsagerei in Israel ihre Rolle spielten. Auch Todtencult kam noch lange vor und Todtenbefragung wurde häufig betrieben[2]. Nach diesen Dingen, die eigentlich der

---

[1] Umgekehrt scheint gelegentlich auch יהוה für אלהים gesagt zu sein (Gen 4 26 10 9).

[2] Im Grabe ruhten die Verwandten bei einander, bei Vater und Mutter wollte Jeder bestattet sein (II Sam 17 23 19 38). Eidlich lassen Jakob und Joseph sich die Ueberführung ihrer Leiche nach Kanaan und in das Familiengrab zusichern (Gen 47 30 50 25 Ex 13 19). Auch dem Hochverräther Joab wurde ein Grab bei seinem Geschlecht zu Theil (I Reg 2 34), Jojakim that freilich dem Propheten Uria die Schmach an, dass er ihn bei dem gemeinen Volke bestatten liess (Jer 26 23 vgl. auch I Reg 13 22 II Reg 23 6). Ursprünglich lag das Familiengrab auf dem Acker der Familie (I Sam 25 1 I Reg 2 34). Die Verwandten waren auch im Scheol bei einander, dem einen grossen Grabe, in das die vielen in der Vorstellung zusammenflossen. Dass das der ursprüngliche Sinn des Scheol ist, zeigt namentlich Ez 32 17ff. Auch Jes 14 liegt diese Vorstellung zu Grunde (v. 11). Aber wie das Grab die Wohnung des Todten heisst (Jes 22 16), so wird der Scheol auch zu einer Todtenwelt, in der die Verstorbenen ihre frühere Rolle einigermassen fortspielen. Die Könige sitzen Jes 14 dort auf Thronen. Die Vereinigung mit den Verwandten im Scheol ist aber abhängig davon, dass man mit ihnen begraben ist und zwar in aller Form, die das ehrliche Begräbniss erfordert. Sonst kommt man im Scheol in irgend einen Winkel (Ez 32 23 Jes 14 15), zu den Unbeschnittenen, die im Tode wie im Leben von der Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen sind (Ez 28 10 31 18 32 19). Mit den Verwandten vereint geniesst man dort Ehre und auch wohl Schutz, analog dem, was das Geschlecht für den Lebenden bedeutete.

Todtencult erhielt sich bei den Israeliten ziemlich lange. Von Speisung der Todten ist Dt 26 14 und sogar noch Sir 30 18 Tob 4 17 die Rede, Königen räucherte man auch (Jer 34 5. II Chr 16 14). Der Cult kam den Todten zu Gute, man verehrte die Todten aber auch, damit sie den Lebenden hälfen. Auf solchen Todtencult weist vielleicht die Masseba auf dem Grabe Rahels hin (Gen 35 20), ferner die Eiche der Debora (Gen 35 8) und noch das Begräbniss Sauls unter dem heiligen Baume in Jabes (I Sam 31 12). Was an letzterer Stelle von einer Verbrennung der Leiche Sauls gesagt wird, beruht auf Textentstellung; vgl. I Chr 10 12 II Sam 21 12ff. und Klosterm. zu I Sam 31 12. Verbrennung der Leiche bedeutete Verschärfung der Todesstrafe (Jos 7 25 Am 2 1), aber an heiliger Stätte ruhten auch die Heiligen der Vergangenheit wie Mose, Aharon und Mirjam. אלהים heisst der erscheinende Todte (I Sam 28 13). Die Todten wussten wenigstens noch um

Privatreligion angehörten, griff man aber auch in öffentlicher Noth, wenn Jahve sich einmal vermissen liess. Dann befragte man auch für Israel die Wahrsager und die Todtenbeschwörer. Die Therafim fanden sich sogar in den Heiligthümern Jahves. Jahve selbst duldete bis auf einen gewissen Grad andere Götter neben sich und er konnte das, weil er in den grossen nationalen Angelegenheiten doch immer wieder als der Gott Israels anerkannt wurde. Er war Herr im Hause und begnügte sich damit, diesen und jenen Winkel überliess er anderen Mächten. Natürlich konnten auch Mythen, die die Jahvereligion nichts angingen, in der Sage ihren Platz finden, für die sie freilich wenig bedeuteten[1].

---

die Zukunft, auch als sie sie nicht mehr machten, deshalb befragte man sie. Man setzte sich zu dem Zweck in die Gräber (Jes 65 4), aber der Beschwörer wusste sie überall zu citiren, so dass man ihre zirpende und flüsternde Stimme vernahm (Jes 8 19 29 4). אוֹב heisst zuweilen die Potenz, durch die der Beschwörer den Todten aufruft (I Sam 28 7 8 Lev 20 27), aber ursprünglich war es vielleicht Bezeichnung des Todten selbst, später bedeutete es auch den Todtenbeschwörer. Die Todten nahmen aber auch Antheil an dem, was auf Erden vorging. Rahel weint auf ihrem Grabe um ihre Kinder und klagt zu Jahve (Jer 31 15). An eine Fürbitte, die sie bei Jahve einlegte, ist dabei wohl nicht zu denken (vgl. dag. Jos. Antt. I 13 3). Abraham und Israel wurden dagegen als Helfer angerufen (Jes 63 16).

In welchem Masse die gewöhnlichen Trauergebräuche die Verehrung des Todten bedeuteten und wie lange man sie in diesem Sinne übte, ist unsicher. Jedenfalls ist es verkehrt, sie sämmtlich hieraus zu deuten. Dem Jeremia gelten sie alle als unanstössig (Jer 16 5—7), im Deuteronomium werden sie z. Th. an einer vielleicht secundären Stelle verboten (Dt 14 1 2 vgl. Lev 19 27 28). Ebenso verbietet das Deuteronomium die Befragung der Todten (Dt 18 10 ff. vgl. Lev 20 6 27); dass Saul dagegen einschritt (I Sam 28 3 9 ff.) ist schwer glaublich. Nirgendwo wird dagegen die Speisung der Todten verboten, im Buche Tobit wird sie sogar empfohlen (4 17). Ueber den Todtencult vgl. Oort, Theol. Tijdschr. 1881 350 ff. Goldziher, le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes (Revue de l'hist. des religions 1884. X 332 ff., separat erschienen bei Leroux, Paris 1885), Muhammed. Studien 229 ff. A. Jeremias, die babyl. assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipz. 1887. Stade, Geschichte Israels I 387 ff. Wellh., Skizzen III, 3 159 ff. 178 ff. Pietschmann, Geschichte der Phönicier 191 ff. Schwally, das Leben nach dem Tode u. s. w., Giessen 1892.

Auch sonst kam allerlei Wahrsagerei und Zauberei vor. Rhabdomantie erwähnt Hosea (Hos 4 12 vgl. Num 17 16 ff.). Diese Dinge wurden namentlich von Weibern professionsmässig betrieben (Ex 22 17 Ez 13 17 ff.), aber gelegentlich versuchte sich Jedermann in ihnen (Gen 30 27 44 5). Uebrigens sollten sich vor allem die Philister darauf verstehen (Jes 2 6). Bemerkenswerth ist, dass schon das Bundesbuch die Hinrichtung der Zauberin fordert (Ex 22 17). Ueber die Namen der Zauberer und Wahrsager vgl. W. Robertson Smith, Journal of Philol. XIII, 273 ff. XIV, 113 ff.

[1] Vgl. Gen 6 2 ff. und dazu Reland, Palästina 323, W. R. Smith, Rel. Sem.

Wie weit man von correctem Monotheismus war, lehrt auch der Grad, in dem man an die Macht von Segen und Fluch glaubte. Das bedeutete, dass der Einzelne (oder auch ein Geschlecht und Stamm, event. das ganze Volk) seine besondere Beziehung zu Jahve oder einem anderen übermenschlichen Wesen zu Gunsten seiner Freunde und zum Schaden seiner Feinde aufbieten könne. Der seine Kinder segnende oder verfluchende Vater ist aber selbst in gewissem Grade als eine Schicksalsmacht gedacht, der Ahnenkult ist dabei wohl im Spiel[1]. Freilich hat er auch dem Sohne seine Religion und seinen Gott mitgetheilt und auch deshalb erscheint es natürlich, dass er die Gottheit im Guten wie im Bösen ihm gegenüber zu bestimmen weiss. Wenn Noa und Jakob in Segen und Fluch ihren Söhnen ihre Geschicke zutheilen, so motiviren sie das aus dem verschiedenen Verhalten der Kinder, aber Isaak will nach Willkür segnen und sich dabei durch ein Wildpret und die Liebkosungen Esaus in die beste Stimmung gegen ihn versetzen. Denn auf das eine feierliche Wort kommt alles an, einmal gesprochen gehört es dem Sprecher nicht mehr, sondern thut unwiderruflich seine Wirkung. Darauf beruht die Möglichkeit von Jakobs Betrug und die Spannung dieser Erzählung wie der von Bileam. Bileam hätte auch fluchen können und furchtbar stand noch den Späteren diese Möglichkeit vor Augen (Mi 6 5 Neh 13 2). Freilich sagt Bileam: „Wie könnte ich dem fluchen, den Gott nicht verflucht hat“ (Num 23 8) und schon im Segen Isaaks heisst es: „Verflucht sollen sein, die dich verfluchen“[2] d. h. jeder gegen Israel gesprochene Fluch soll auf den Fluchenden zurückfallen (Gen 27 29). Aber die Furcht vor dem Fluch bestand darum doch, vor allem für die Einzelnen. Irgend eine übermenschliche Macht wusste am Ende Jeder in Bewegung zu setzen. Deshalb wird der Fluch gegen Eltern und Obrigkeit so streng bestraft. Jakob erzwingt sich den Segen des von Jahve verschiedenen Gottes, mit dem er gekämpft hat, mag es

427. Anderer Art ist Gen 32 25ff.; vgl. dazu Studer, Jb. f. p. Th. 75, 536ff. Die Jephthasage ist eine merkwürdige Umdeutung eines Mythus der kanaanitischen Naturreligion (vgl. Bleek, Einleitung[4] S. 195).

[1] Gen 48 17ff. ist der segnende Volksvater zu dem bloss weissagenden geworden; vgl. auch Gen 49 1 mit v. 4 7.

[2] Es wird hinzugefügt: „und gesegnet sollen sein, die dich segnen“. Das Verhalten der Völker gegen Israel in Fluch und Segen soll nicht Israels, wohl aber ihr eigenes Schicksal bestimmen. Aber auf dem ersteren der beiden Sätze liegt der Nachdruck und deshalb erscheinen die Stellen Gen 12 3 Num 24 9 als secundär im Vergleich mit Gen 27 29.

nun der Gott Esaus oder Kanaans sein (Gen 32 27ff.)[1]. Vielerlei Segen ruhte auf Israel, auch der Noas und Bileams.

Die Lebendigkeit des Gottesglaubens äusserte sich auch darin, dass die stärkste Vermenschlichung Jahves keinen Anstoss erregte. In der Patriarchenzeit verkehrt er mit seinen Lieblingen wie ein Mensch. Bei Abraham und Lot kehrt er als Gast ein und isst mit ihnen. Er kommt hier freilich mit zwei Begleitern, mit denen er in der Erzählung eigenthümlich verschwimmt. Im Garten von Eden hat er eine Wohnung, bei der er Abends lustwandelt. Höchst menschlich sind seine Affecte vorgestellt, er ergrimmt aufs Aeusserste und wird wieder umgestimmt, er thut etwas und bereut es wieder, weil er den Erfolg nicht voraussah. Seine Allwissenheit (Gen 18 13) und Allweisheit wurden durchaus nicht abstract gedacht. Er wollte dem Manne eine Hülfe schaffen und schuf zu dem Zweck die Thierwelt, aber der Versuch misslang. Erst als er eine Rippe vom Manne nahm und daraus das Weib machte, war das Gesuchte gefunden. Das bedeutete nicht, dass die göttliche Weisheit ihre ihre Grenzen hätte, vielmehr machte man sich so ihre Grösse vorstellig. Jahve weiss nicht, dass der Mensch von der verbotenen Frucht gegessen hat, er erschliesst es aber und eine Untersuchung führt ihn sofort zum Ziel. Ebenso weiss er nicht, wie es mit dem Thurm in Babel und mit der Sünde der Sodomiten steht, er muss beide Male hingehen, um sich von dem Thatbestand zu überzeugen. Gelegentlich erscheint der Allmächtige um den Besitz seiner Allmacht besorgt. Durch den Genuss vom Baum der Erkenntniss ist der Mensch zu seinem Nebenbuhler in der Weltherrschaft geworden und der Thurmbau in Babel lehrt ihn, dass die vereinte Macht der Menschen ihm gefährlich werden könnte. Aber allmächtig erschien er so erst recht. Mit einer correcten Dogmatik war das alles freilich unvereinbar, aber die Lebendigkeit des Glaubens bedurfte keiner Dogmatik und ertrug auch keine.

Israels Religion war bis dahin nicht principiell verschieden von der Religion anderer Völker und Israel selbst hielt sie auch nicht dafür. Jahve sollte mehr und besser sein als Kamos und Israel auch besser als Moab, aber ihrem Wesen nach waren Jahve und Israel und Kamos und Moab gleichartig[2] und galten auch dafür.

[1] Einen Fluch bedeutet überall der Schwur. Merkwürdig setzt das Volk seinen Schwur dem Sauls entgegen, um ihn zu entkräften (I Sam 14 44 45).

[2] Zur Illustration der grossen materiellen und formellen Aehnlichkeit zwischen der Religion Israels und der Moabs (vermuthlich auch der Edoms und

Israel war auch weit davon entfernt, sich in seiner Religion für absolut originell zu halten. Im Gegentheil that es sich etwas darauf zu gut, dass Mose der Schwiegersohn des Priesters von Midian gewesen sei, wie Joseph der des Priesters von On (Gen 41 45). Ausdrücklich wird die Beschneidung auf midianitisches und ägyptisches Vorbild zurückgeführt, sogar das Institut der Thora hatte Mose auf den Rath Jethros gegründet[1].

Nach allem Bisherigen war dem alten Israel auch die Idee eines zwischen Jahve und seinem Volke bestehenden Bundes fremd, sofern man wenigstens diese Idee im Sinne der Prophetie und des Gesetzes versteht. Denn danach hat Jahve als der Gott des Himmels und der Erde dies eine Volk aus allen anderen Völkern erwählt, sich ihm zum Gott angetragen und die Bedingungen festgestellt, unter denen er der Gott dieses Volkes sein wolle, so zwar, dass bei Erfüllung dieser Bedingungen von Seiten Israels dem Volke die Gnade Jahves, bei Nichterfüllung dagegen der Zorn angekündigt wurde, und endlich haben Jahve und Israel feierlich die Verpflichtung auf diesen Bund übernommen. Diese ganze Reihe von Gedanken ist im alten Israel nicht nachweisbar, sie stehen aber mit allem, was hier nachweisbar ist, in solchem Widerspruch, dass die Idee des Bundes im Sinne der Prophetie und des Judenthums dem alten Israel abgesprochen werden muss.

Das alte Israel wusste nichts davon, dass Jahve der einige

Ammons) mögen folgende Sätze der Mesa-Inschrift dienen, die in der That im Alten Testament stehen könnten, wenn statt Moabs und des Moabitergottes Israel und Jahve genannt wären:

„Ich habe hergerichtet dem Kamos diese Bama für die Rettung des Mesa, denn er rettete mich von allen den Königen und liess mich meine Lust sehen an allen meinen Feinden. Omri war König über Israel und er bedrückte Moab lange Zeit, denn es zürnte Kamos auf sein Land. Und aut ihn folgte sein Sohn und auch der sprach: ich will Moab bedrücken, aber ich sah meine Lust an ihm und an seinem Hause und Israel ging auf ewig unter. Und Omri nahm ein das ganze Land Medeba und es (Israel) wohnte darin seine Tage und die Hälfte der Tage seines Sohnes, vierzig Jahre, und zurück brachte es Kamos in meinen Tagen . . . und ich kämpfte gegen die Stadt (Ataroth) und eroberte sie und ich brachte um alle Leute aus der Stadt, ein Schauspiel für Kamos und für Moab . . . und Kamos sprach zu mir: geh, nimm Nebo Israel ab . . . und ich nahm es ein und tödtete sie alle, siebentausend an Männern und an Knaben und Weiber und Mädchen und Sclavinnen (?), denn ʿSTR-Kamos hatte ich sie gebannt."

[1] Das Deuteronomium schweigt schon von Jethros Rath (Dt 1 9), den Späteren war natürlich auch die Ehe Moses mit seiner Tochter anstössig (Num 12 1).

Gott des Himmels und der Erde sei, und ebenso wenig war ihm der Gedanke der Erwählung geläufig, der freilich logisch auch ohne jenen ersteren vollziehbar gewesen wäre, geschichtlich ihn aber zur Voraussetzung hat. Die Verheissung an Abraham und der Uebergang dieser Verheissung von ihm auf Isaak und Jakob musste den Späteren freilich als Erwählung erscheinen, die ursprünglichen Erzähler dachten daran aber nicht. Die Reflexion reichte überhaupt nicht an die Frage, wie das Verhältniss zwischen Gott und Volk entstanden sei. Es hatte seine Geschichte, aber es bestand von jeher. Als der Stammvater Israels und anderer Völker muss Abraham sich von seiner Familie absondern und für sich allein leben, das erfordert sein Character als Stammvater. Als der Stammvater Israels muss er ferner zu Jahve schon in derselben Beziehung stehen, wie später das Volk. Er muss schon Kanaan betreten, um dessen Besitz sich später die Religion Israels drehte. Aber Jahve braucht sich dem Abraham nicht bekannt zu machen, es wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Abraham ihn kannte. Es heisst ohne weiteres: Jahve sprach zu Abraham (Gen 12 1). Mit dem ersten Stammvater des Volkes ist auch seine Religion schlechthin gegeben. Es ist auch kein unbekannter, sondern ein bekannter Gott, der sich dem Isaak und Jakob in Berseba und Bethel als der Gott der bestimmten heiligen Stätten zu erkennen giebt (Gen 26 24 28 13 46 3 vgl. 31 13). Jakob wundert sich nicht darüber, dass Jahve ihm überhaupt begegnet, sondern darüber, dass er ihm in Bethel begegnet. Gen 28 21 sind die Worte „so soll Jahve mein Gott sein," wie jetzt allgemein zugestanden wird, Zusatz eines Späteren, der allerdings die Bundesidee im Sinne hat. Nach der ursprünglichen Erzählung des Elohisten gelobt Jakob dagegen das Heiligthum und den Gottesdienst von Bethel. Den Elohisten characterisirt freilich eine fortgeschrittenere religiöse Reflexion als den Jahvisten. Er lässt den Gottesnamen Jahve erst dem Mose geoffenbart werden, als das Volk Israel durch die Befreiung aus Aegypten und die Wanderung nach Kanaan entstehen soll. Aber der neue Gottesname ist doch nur die feierliche Bezeichnung des Gottes der Väter und als der specifisch israelitische Gottesname soll er nicht älter sein als das Volk Israel selbst. — Gewiss musste Jahves Wille in allen Dingen erfüllt werden, aber man dachte nicht daran, dass er definirt vorliege. Er war nur allzu wenig bekannt. Fern war man auch von dem Glauben, dass Jahve sich in seinem Verhalten gegen Israel überall durch Israels Verhalten gegen seine Gebote

bestimmen lasse. Deshalb wäre die spätere Bundesidee, selbst wenn sie dem alten Israel bekannt gewesen wäre, für die damalige Religion doch bedeutungslos gewesen.

Wenn gleichwohl Ex 24 3ff. und Ex 34 10 27 28 von einem Bunde zwischen Jahve und Israel die Rede ist, so fragt es sich, was der Ausdruck an diesen Stellen bedeutet (vgl. dazu § 16 a. E.). Anders verhält sichs offenbar mit dem Bunde, den Jahve Gen 15 18 mit Abraham eingeht. Bund wird hier der feierliche Schwur genannt, durch den Jahve sich verpflichtet, den Nachkommen Abrahams das Land Kanaan zu geben. Von einer wechselseitigen Verpflichtung von Gott und Mensch ist hier aber nicht die Rede, sondern allein von einer Verpflichtung Jahves, mit der er die schon gegebene Verheissung bekräftigt. In Zeiten grosser Noth[1] klammerte man sich wohl an den Gedanken, dass Jahve von Israel nicht lassen könne, dass er ihm immerdar beistehen müsse. Unwiderruflich hatte er ihm Kanaan gegeben. Dagegen hat die spätere Bundesidee zur Voraussetzung, dass das Verhältniss von Gott und Volk eigentlich lösbar sei, wie die Propheten predigten. Das alte Israel betrachtete aber dies Verhältniss als ein schlechthin gegebenes, uranfängliches und unlösbares. Israel war Jahves Sohn und sein Erbtheil. Auch die Propheten, die das Verhältniss als ein bedingtes auffassen, reden von ihm öfter in Bildern, die es als ein Eigenthums-, nicht als ein Vertragsverhältniss hinstellen. Jesaja nennt Israel seinen Weinberg, er vergleicht es mit einem Hausthier, er nennt die Israeliten seine Söhne.

Bund hätte das Verhältniss freilich auch genannt werden können, sofern es überhaupt bestand, nicht sofern es einmal entstanden war. Einen bestehenden und immerfort erneuten Bund bedeutete der Cultus. Aber in diesem Sinne ist die Bundesidee etwas allgemein menschliches. Hierfür den Namen Bund zu gebrauchen, lag auch nur da nahe, wo man vielmehr den Zorn der Gottheit fürchtete, als auf ihre Gnade vertraute. Vielleicht nannten die Kanaaniter von Sichem ihren Gott in diesem Sinne בַּעַל בְּרִית (Jdc 9 4 46)[2].

[1] Ohne Zweifel stammt die Stelle aus einer Zeit, wo Israel (wie in den Syrerkriegen) im Besitz Kanaans bedroht war. Aus ernster Zeit stammt auch das Wort Num 23 19: Gott ist kein Mensch, dass er lüge.

[2] Dass damit nicht der Patron eines kanaanitischen Städtebundes bezeichnet ist, scheint evident. ברית heisst nicht Conföderation. Der Name kann auch nicht den Gott bezeichnen, bei dessen Heiligthum man Bündnisse schliesst. Denn das geschieht bei allen Heiligthümern. Vgl. sonst noch W. R. Smith, Rel. Sem. 300.

Als ein schlechthin gegebenes trug das Verhältniss zwischen Gott und Volk aber gewiss ebenso sehr und vielleicht in noch höherem Grade den Character einer sittlichen Gemeinschaft als das Vertragsverhältniss, von dem die Späteren redeten. Israels Verpflichtung gegen Jahve wurde aufs Tiefste empfunden, wie umgekehrt Jahve seinem Volke Huld und Treue bewies[1].

Für die Characteristik des alten Israel und seiner Religion kommen die anderen Völkern entlehnten Ueberlieferungen nur in beschränktem Masse in Betracht, wie das namentlich an der Paradieseserzählung (Gen 2 3) deutlich ist. Aber die völlig undogmatische Art des altisraelitischen Denkens stellt diese Erzählung uns im Zusammenhang der Genesis vor Augen.

Ihre übrigens verschiedenartigen Ideen sind in gewissem Grade allen Culturvölkern gemeinsam. Obendrein ist sie aber zweifellos von aussen her zu den Hebräern gekommen, wie namentlich die Lage des Paradieses im fernen Osten beweist. Allerdings liegt sie Gen 2 3 in einer Umprägung vor, in der sie bis auf einen gewissen Grad hebräischen Anschauungen entspricht. Man merkt es, dass das Paradies ursprünglich auch der Sitz der Gottheit war, aber wesentlich ist es doch nur die Wohnung der ersten Menschen. Aus dem Paradiese kommen noch die vier grossen Weltströme, es ist aber nicht mehr die Rede davon, dass auch ihre gemeinsame Quelle im Garten entspringt und dass sie alle Welt befruchten. Das Gold und die Edelsteine des Göttersitzes sind anderswohin verschlagen. Die Schlange, ursprünglich ein Dämon, ist das uns bekannte Thier geworden. So ist alles abgedämpft, was dem Naturmythus angehört, um so schärfer tritt dagegen das hervor, was den Verfasser hauptsächlich interessirt, das ist die moralische Welt, namentlich das geschichtliche Leben der Menschheit in seinem Verhältniss zur Weltherrschaft Gottes. Mit liebevoller Fürsorge hatte Jahve dem Menschen Stück für Stück das höchste Glück bereitet, aber der Mensch verlor es durch eigene Schuld, weil er nach etwas verlangte, das ihm nicht zukam. Freilich war er dabei von der Schlange und vom Weibe verführt, aber er wusste wohl, dass er ein göttliches Verbot übertrat. Die Schranke der Creatur durchbrechend wollte er Gott gleich werden, im Besitz der Erkenntniss von Gut und Böse, d. h. im Besitz der Weisheit wollte er auf eigenen

[1] Gen 32 11 II Sam 2 6. Schon recht abgegriffen erscheint der Ausdruck, wenn David dem Philister 'Ittai das anwünscht (II Sam 15 20 LXX).

Füssen stehen[1]. Damit wurde er ein Nebenbuhler Gottes in der Weltherrschaft und für immer Gottes Feind. Denn das einmal ge-

[1] Das Verständniss von Gen 2 3 hängt an der Frage, was der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen bedeute, von dem zu essen Jahve dem Menschen verbietet. Da neben ihm der Baum des Lebens steht, dessen Frucht jedem, der sie isst, Leben verleiht, so sollte der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen eben durch seine Frucht diese Erkenntniss verleihen. Das verlangt die Analogie. Allerdings kann man vielleicht zweifeln, ob der Lebensbaum und der Erkenntnissbaum von jeher neben einander standen und gleichen Ursprungs sind (vgl. Kuenen, Theol. Tijdschr. 84 134 ff.). Aber nicht deshalb will man den Erkenntnissbaum anders deuten. Indem man nämlich die Erkenntniss des Guten und Bösen als die sittliche Urtheilskraft und Zurechnungsfähigkeit versteht, findet man es mit Recht widersinnig, dass Jahve den Menschen auf der Stufe der sittlich unzurechnungsfähigen Thiere hätte halten wollen. Deshalb soll der Name dieses Baumes vielmehr bedeuten, dass der Mensch an ihm lernen sollte und am Ende auch wirklich lernte, was moralisch gut und böse sei. Nach Gottes Willen hätte er dadurch zu sittlicher Urtheilsfähigkeit kommen sollen, dass er dem göttlichen Verbot gehorsam der Versuchung, von diesem Baume zu essen, widerstand. Er kam dann aber gegen Gottes Willen zu sittlicher Urtheilskraft, indem er das Verbot übertrat. So war dieser Baum unter allen Umständen ein Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, mochte der Mensch von ihm essen oder nicht. Indessen ist diese Erklärung falsch. Denn

1) wird der Mensch aus dem Paradiese vertrieben, weil er jetzt weiss, was gut und böse ist. Danach hatte Jahve diese Erkenntniss dem Menschen allerdings nicht zugedacht. Wäre sie in irgend einer Weise für den Menschen bestimmt gewesen, dann hätte Jahve sich 3 22 völlig unzutreffend ausgedrückt und den wahren Grund der Vertreibung gar nicht genannt.

2) Jahve vertreibt den Menschen aus dem Paradiese, weil er durch die Erkenntniss des Guten und Bösen gottähnlich geworden ist und ihm gefährlich würde, wenn er obendrein noch vom Lebensbaum ässe. Aber Gottes Machtstellung in der Welt kann nicht dadurch gefährdet werden, dass der Mensch ein Gewissen hat.

3) Nach der gewöhnlichen Meinung hätte der Genuss der Frucht des Erkenntnissbaumes an sich gar keine Wirkung gehabt, vielmehr wäre der Baum lediglich durch das an ihn geknüpfte Verbot der Erkenntnissbaum geworden. Er heisst aber schon Baum der Erkenntniss, bevor das Verbot erlassen wird (2 9 17).

In Wahrheit ist die Erkenntniss von Gut und Böse die Wissenschaft vom Nützlichen und Schädlichen. Diese Deutung erlaubt der Ausdruck überall und II Sam 19 36 und Gen 2 3 wird sie gefordert. Die Menschen wollten gern klug werden (3 5 f.), sie verlangten nach der Weisheit, d. h. nach der Kunst der Weltbeherrschung. Deshalb wollte Jahve diese Erkenntniss sich allein vorbehalten, weil er allein Herr sein will in der Welt. Die Worte 3 22 erklärt man meist als Ironie, während sie in Wahrheit mit 11 6 zusammenzuhalten sind. Mit der Weisheit hat der Mensch ein göttliches Gut an sich gebracht, würde er dazu noch unsterblich, so wäre Jahves Herrscherstellung ernstlich bedroht. Deshalb

wonnene Gut muss er immerfort gebrauchen, er muss vorwärts streben, aber eben damit kommt er immer tiefer in die Gottlosigkeit und ins Elend hinein. Umgekehrt muss Gott darauf bedacht sein, ihm gegenüber seine alleinige Majestät zu bewahren. Ueberall tritt er dem Vermessenen in den Weg und straft ihn aufs Furchtbarste für seinen Frevel. Mit der Vertreibung aus dem Paradiese verurtheilte er ihn zu einem Leben voll Mühsal, zu einer Arbeit, auf der ein Fluch ruht, bis er, der Staubgeborene, endlich in den Staub des Ackers zurücksinkt, dem er zeitlebens sein Brot abringen musste. Dem gegenüber steht das Glück des Paradieses, wo er im Frieden mit Gott die höchste Glückseligkeit genoss und der Baum des Lebens ihm Unsterblichkeit darbot.

Das von Gott geforderte Verhalten der Menschen wird hier in einer Weise definirt, wie sie dem Hebräer in besonderem Masse geläufig ist. Gott will das Heil der Menschen, sofern sie sich überall von ihm leiten lassen und sich seinem Walten unterwerfen, die Wurzel aller Sünde und alles Elends ist es dagegen, dass die Menschen auf eigenen Füssen stehen und selbst die Herren ihres Geschicks und der Welt sein wollen. Nicht althebräisch ist dagegen der Gedanke, dass das geschichtliche Leben der Menschheit sich überall und von Anfang an in den Bahnen der Gottlosigkeit bewege. Schon beim ersten Menschenpaar tritt die Störung des Friedens mit Gott und der Verlust des anfänglichen Glückes ein. Die verhängnissvolle That geschieht bald nach der Schöpfung, von vornherein zielt die Paradieseserzählung auf diesen Ausgang ab. Sieht man auf die Gesammtheit, und das geschieht hier zunächst, so ist die Cultur ein Product der Gottlosigkeit (vgl. Gen 4 16ff. c. 11 1ff.). Aller Fortschritt der Menschheit ist ein Fortschritt in der Sünde und im Verderben. Natürlich gilt das aber ebenso vom Einzelnen.

Am Eingang einer Schrift, die die Vorgeschichte des Volkes Israel erzählt, nimmt sich diese Betrachtung sonderbar aus. Sie contrastirt aufs stärkste mit allem, was der Jahvist später von den Erzvätern erzählt. Da ist die Menschheit, die sich ein für alle Mal gegen die Gottheit empört hat und dadurch in grenzenloses Elend gerathen ist, völlig vergessen und ebenso der Gott, der ihr nur noch mit Argwohn und Feindseligkeit gegenübersteht. Hier gründet

---

wird der Mensch aus dem Paradiese vertrieben. Vgl. überhaupt Wellhausen, Prolegomena[3] S. 312 ff. Was Dillmann in seinem Commentar zur Genesis und Budde (Bibl. Urgeschichte S. 65 ff.) dagegen eingewandt haben, trifft den Kern der Sache nicht.

Jahve in der Erzväterfamilie das geschichtliche Dasein und das Glück seines späteren Volkes. Israel ist der Betrachtung von Gen 2 3 offenbar nicht unterstellt, aber es ist auch nicht ausdrücklich von ihr ausgenommen. Das heisst aber: sie hat mit der schriftstellerischen Idee des Jahvisten gar nichts zu thun. Was er über die Urzeit erzählt, hat er von auswärts überkommen und giebt es wieder, weil er auch über die Urzeit erzählen will. Gewiss hat er dabei die überkommenen Stoffe erheblich umgestaltet und zwar so weit, dass sie dem Hebräer überhaupt verständlich waren, aber auch so, hat er sich die Betrachtungsweise von Gen 2 3 4 6 11 keineswegs angeeignet. Man darf hierbei daran erinnern, dass auch in Gen 2 3 die Stimmung nicht überall dieselbe ist. Was c. 2 von dem Verhältniss von Mann und Weib gesagt ist, gilt auch für die gegenwärtige Menschheit und stimmt schlecht zu 3 16.

Erst in späterer Zeit sind den Hebräern selbst ähnliche Gedanken gekommen, wie die vom Jahvisten aus fremden Quellen entlehnte Urgeschichte sie ausdrückt.

IV. Cultus und Moral.

§ 9. Der Cultus.

Als der unmittelbare Verkehr zwischen Gott und Menschen ist der Cultus der ursprünglichste Ausdruck ihrer gegenseitigen Beziehung, besser als der seinem Wesen nach secundäre Mythus lehrt er, wie die Menschen ihr Verhältniss zu ihrem Gott in ältester Zeit auffassten und auf ihn einzuwirken suchten. Ebenso lehrt er aber auch, in welcher Weise die Religion dem Gemeingefühl ihrer Anhänger Ausdruck gab und es zugleich immer neu schuf. Der Cultus führt die Religion in das Leben ein.

Auf der anderen Seite ist der Cultus aber auch ein unvollkommener Ausdruck der Religion, er steht ihrer Einwirkung auf das Leben auch im Wege und verfälscht am Ende gar die Religion. Nicht in völliger Freiheit giebt er der Frömmigkeit Ausdruck, sondern meistens in feststehenden Formen, die von Alters her überliefert sind und sich zäh behaupten. Nur langsam dringt der religiöse Fortschritt in den Cultus ein, er hält die Menschen bei Anschauungen und Vorstellungen fest, die von der Religion längst überwunden sind und ihren anfänglichen Inhalt und ihre Wahrheit verloren haben. Die Schwerkraft der Masse, die dem Fortschritt nicht folgen kann und will, macht sich deshalb gerade auf dem

Gebiete des Cultus geltend. Weil er aber nicht überall von der lebendigen Religion getragen ist, verliert er auch ihr eigenthümliches Wesen leicht aus den Augen, auf dem Boden des Cultus dringt die fremde Religion ein, wo sie den Neigungen und Bedürfnissen der Masse entgegenkommt.

Die Lebenskraft einer Religion muss sich deshalb darin beweisen, dass sie auf dem Gebiete des Cultus all diesen Hemmungen und Trübungen zum Trotz ihr Wesen behauptet und ihrem inneren Fortschritt entsprechend dem Cultus immer neuen Sinn zu geben vermag. Zu einem grossen Theil hat auch die alttestamentliche Religionsgeschichte das zu ihrem Inhalt.

Der Cultus ist in erster Linie Gottesdienst, Dienen (עָבַד) ist der allgemeinste Ausdruck für seine Uebung (II Sam 15 8). Jahve forderte diesen Dienst. Wenn er sich irgendwo zeigte, wollte er damit geehrt sein, sonst brachte er vielleicht Krieg oder Pest über die Säumigen (Ex 3 18 5 3). Ueberhaupt durfte, wer sich ihm nahte, nicht mit leeren Händen kommen (Ex 34 20 23 15 Dt 16 16), seine Diener sollten mit ihren Gaben immerfort bezeugen, dass er ihr Herr sei. Man gelobte ihm auch Gaben, falls er diesen oder jenen Wunsch erfüllte, ein Opfer, auch wohl ein Kind für den Dienst am Heiligthum. Solche Gelübde spielten eine grosse Rolle im Cultus, jeder Wohlhabende hatte alljährlich derartige Schulden zu bezahlen (I Sam 1 21). Die Gabe musste auch von Werth sein, die Menschen sollten es sich etwas kosten lassen, und lange konnte das alte Israel seine ganze Seele in die Opfergabe legen. „Wenn Gott mit mir sein wird und mich behüten auf diesem Wege, den ich gehe, und mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen giebt und ich wohlbehalten heimkehre in mein Vaterhaus, so soll dieser Stein, den ich zu einer Säule aufgerichtet habe, ein Gotteshaus werden und alles, was du mir giebst, will ich dir verzehnten“ (Gen 28 20 ff.). So konnte die Religion scheinbar im Cultus aufgehen.

Noch im Priestercodex heisst das Opfer die Speise Jahves (Lev 3 11). Ursprünglich sollte Jahve Fleisch essen und Blut und Wein trinken, auf ihn selbst sollte das Oel kommen, mit dem man seine Säule salbte. So lächerlich das den späteren Juden war, ihre Vorfahren hatten wie alle anderen Menschen einst so gedacht. Früh wollten die Israeliten freilich den Genuss Gottes am Opfer auf den Geruch, als die am wenigsten materielle Form des Geniessens, beschränken. Deshalb verbrannte man die Opfer. רֵיחַ נִיחוֹחַ sagt aber auch noch der Priestercodex (vgl. auch I Sam 26 19). Mit der Vor-

stellung, dass man die Gottheit nach Menschenart speise, concurrirte freilich eine andere. Man brachte ihr von allem dar, was sie den Menschen an Vieh, Korn, Wein und Oel verliehen hatte. Damit bezeugte man es, dass man alle diese Dinge eben ihr verdanke, und bat sie um weiteren Segen. Man glaubte wohl auch, dass sie an den Gütern, die sie hervorbrachte, als solchen Gefallen habe und dass sie auch deshalb zu einem Geschenk für sie besonders geeignet seien. Aber man brachte in alter Zeit die Gabe der Gottheit in derselben Form dar, wie die Menschen sie genossen, das Korn als Brot, die Trauben als Wein, die Oliven als Oel, die Thiere geschlachtet und zubereitet. Das Opfer war also immerhin auch ein Mahl für die Gottheit.

Ueberhaupt musste die Vorstellung von einer Speisung der Gottheit fortleben, so lange das Opfer als Communion der Menschen mit einander und mit der Gottheit galt. Durch das Opfer luden die Menschen die Gottheit ein, bei ihrem Heiligthum zu erscheinen, zu Balaks Opfer kommt sie heran (Num 23). Bei den Arabern stand die Gemeinde nach vollzogener Schlachtung eine Zeit lang still und stumm um den Altar. Das war der Moment, wo die Gottheit nahte, um ihren Antheil am Opfer entgegenzunehmen. Offenbar hatte das „Still vor Jahve“ bei den Hebräern (Zph 1 7 Hab 2 20 Zach 2 17) ursprünglich denselben Sinn. „An allen Orten, wo ich meines Namens Gedächtniss stiften werde, will zu dir kommen und dich segnen“ (Ex 20 24). Persönlich traten Gott und Volk so einander gegenüber, in der Opferfeier schaute man das Angesicht Gottes, das sonst freilich unschaubar war[1].

Aber die Gottheit kam nicht nur zur Stätte der Anbetung, sie wohnte auch dort[2], sie wurde nicht nur bewirthet, sie war selbst der Wirth, indem sie ihre Diener an ihren Tisch lud. Man genoss

---

[1] Noch im Priestercodex ist das heilige Zelt der Ort der Zusammenkunft zwischen Jahve und Mose (Ex 25 22 30 6 36 Num 7 89) oder zwischen Jahve und Israel (Ex 29 42 f. Num 17 19). Was von beidem das ältere ist, kann man fragen. Vgl. auch Ex 33 7–11 Num 11 16 24 ff. 12 4 ff. Dt 31 14 I Sam 3 2 ff. etc.

[2] Jahve wohnte eigentlich im Himmel, von dort kam er hernieder (Gen 11 5 7). Die Stätten seiner Anbetung wurden wohl als Pforten des Himmels gedacht, an denen die Menschen mit ihm verkehren konnten. Auf einer Leiter steigen in Bethel die Engel auf und nieder, um die Gebete seiner Diener vor ihn zu bringen. So wohnt Jahve auch eigentlich nicht auf dem Sinai, sondern eher über ihm (Ex 3 8 19 11 18, vgl. auch Jdc 5 5). Jahve wohnte aber auch an den heiligen Stätten. Gotteshaus und Himmelspforte wird Bethel in einem Athem genannt.

von der Ernte nichts, bevor der Anbruch der Gottheit dargebracht war[1]. Dazu sammelte man sich in fröhlicher Mahlzeit um den Altar, um sich festlich vor dem gütigen Geber zu freuen. Ohne diese göttliche Weihe erschien der Ernteertrag unrein (Hos 9 4). So wurde durch die Festfeier der Verkehr zwischen Gott und Menschen lebendig erhalten, immer aufs Neue nahm die Gottheit ihre Diener in ihren Schutz. Die späteren Propheten verspotteten das Opfern als Fleischessen (Hos 8 13 Jer 7 21), das Volk glaubte mehr zu essen. Damit dass man einem Gott opferte, trat man mit ihm in reale Verbindung (נִצְמַד Num 25 3 5). Vorübergehend konnte das Verhältniss zwischen Jahve und Israel eine Trübung erfahren, aber an den Altären wurde man seines Fortbestandes vergewissert. So lange dieser Cultus bestand, konnte eine Stimmung, wie die späteren Propheten sie vom Volke forderten, überhaupt nicht aufkommen. Dazu mussten mit der Nation ihre Altäre fallen.

Freude war der Grundzug des althebräischen Cultus, weil er die Vereinigung der Menschen mit der Gottheit und untereinander[2] bedeutete. Deshalb kam er auf Singen und Spielen und oft auch auf ausgelassenes Zechen hinaus. Dem göttlichen Zorn wagte man wohl in tastendem Versuch mit Opfern zu begegnen (I Sam 3 14 26 19), aber dem erklärten Zorn gegenüber blieb nur die Resignation, da fastete man (Jdc 20 26 I Sam 7 6)[3]. Im schlimmsten Fall stockte

[1] Altisraelitisch ist die Sitte, die Erstgeburt des Viehes dem Jahve darzubringen. Von den Kanaanitern stammte gewiss der Brauch, die Früchte des Weinstocks und der Obstbäume in den ersten Jahren gänzlich der Gottheit zu weihen (Dt 20 6 28 30 Lev 19 23—25 Jer 31 5).

[2] Von jeher wurde daher kein Fremdling in der gottesdienstlichen Versammlung (קָהָל) geduldet. קְהַל יהוה ist ursprünglich die gottesdienstliche Versammlung Israels, dann bedeutet es die Summe der vollberechtigten Volksglieder (Mi 2 5). — In späterer Zeit theilte der Reiche von seinem Opferfleisch den Armen mit. Diese auch bei den Arabern sich findende Sitte stammt aber aus einer Zeit, in der jedes Opfer noch Stammesopfer war. Vgl. Am 4 5 I Reg 19 21. Wellh., Skizzen III, 115.

[3] Diese Stellen sind allerdings ziemlich spät. Oeffentliches Fasten ist für die ältere Zeit sonst nur als Trauergebrauch bei Todesfällen bezeugt (I Sam 31 13 II Sam 1 12), David fastet aber, als der Tod seines Kindes erst droht, um ihn abzuwenden (II Sam 12 16). Vgl. dazu die freilich auch nicht alte Stelle I Reg 21 27. Dagegen könnte das Fasten der Leute von Jesreel I Reg 21 12 auch nach I Sam 14 24 verstanden werden. Uebrigens fastete auch der Seher, um sich auf die Offenbarung vorzubereiten (Ex 34 28 Dt 9 9 18 Dan 9 3). — Etwas anderes als das Fasten ist das Heulen auf den Lagern (Hos 7 14), es wird sich da um eine Uebung der Baalreligion handeln. Der Parallelismus verlangt übrigens etwa עַל־מִשְׁאֲרוֹתָם.

der Cultus und seine Wiederaufnahme erfolgte erst bei der Gewissheit, dass die Gottheit eigentlich schon versöhnt sei (II Sam 24 18 ff.).

Der Ernst fehlte freilich in sofern nicht, als man sich in Ehrfurcht der Gottheit nahte und sich sorgfältig auf die Begegnung mit ihr vorbereitete. Namentlich enthielt man sich zu dem Zweck vom Weibe und wusch oder wechselte die Kleider (Gen 35 2 Ex 19 10 ff.)[1]. Die Observanz war hierbei streng, oft war der Einzelne von der Theilnahme am Gottesdienst ausgeschlossen[2]. Trotz seines Argwohns erscheint es dem Saul plausibel, dass David irgend welcher Unreinheit halber von der Festtafel fern bleibt (I Sam 20 26). Man schmückte sich der Gottheit zu Ehren und zur Erhöhung der eigenen Freude. Das war so unentbehrlich, dass die armen Israeliten in Aegypten sich den Gold- und Silberschmuck der Aegypter leihen mussten. Uebrigens stellten die Schmucksachen auch Amulete (Gen 35 4) vor, die am heiligen Orte vielleicht neue Kraft gewinnen sollten, noch mehr aber zur Abwehr der Dämonen dienten, die wie Hofhunde das Heiligthum bewachten und dem Besucher gefährlich werden konnten[3].

Das Opfer brauchte nicht blutig zu sein, zum blossen Geschenk an die Gottheit war die unblutige Gabe am Ende ebenso geeignet als die blutige. Aber das blutige Opfer war kostbarer. Deshalb opferte man auch zumeist junge Thiere, weil die den Menschen noch am

---

[1] Zum Kleiderwechsel vgl. Wellh., Skizzen III, 52 106. W. R. Smith, Rel. Sem. 433. Gen 27 15 erklärt sich der Kleiderwechsel daraus, dass Isaak nach einer älteren Version den Esau beim Opfermahl segnen wollte (לפני יהוה v. 7).

[2] Die Redensart עָצוּר וְעָזוּב bedeutet wahrscheinlich den wegen Unreinheit vom Cultus Ausgeschlossenen und den zu ihm Zugelassenen. Dann ist aber עצור geradezu der Eingesperrte (I Sam 21 8) und עזוב derjenige, der sich frei bewegen darf. Als öftere Bezeichnung der Volksgesammtheit lehrt der Ausdruck, eine wie grosse Rolle diese Dinge von jeher spielten.

[3] Aus Furcht vor diesen Dämonen sprangen die Philister über die Schwelle des Dagontempels (I Sam 5 5). Abwehr der Dämonen bezwecken nach Wellhausens gewiss richtiger Deutung noch die Schellen am hohenpriesterlichen Gewande. — Vgl. auch Hos 2 4: Israel, das Weib, soll ihre Hurerei aus ihrem Angesicht und ihre Buhlerei von ihrer Brust (zwischen ihren Brüsten weg) entfernen. Man meint, die Hurerei in ihrem Angesicht bedeute ihren frechen Blick und zwischen ihren Brüsten sei der Sitz ihrer Begierde. Aber beides, und namentlich das letztere, geht schwerlich an. Mit Recht denkt Hitzig an zweiter Stelle an Amulete, die um den Hals getragen wurden. In der That ist v. 15 von der Halskette die Rede. Dann muss aber an erster Stelle der Nasenring gemeint sein, der v. 15 neben der Halskette genannt ist. Die beiden Schmuckgegenstände sind aber gewiss nicht nur aus rhetorischen Gründen erwähnt.

meisten hätten nützen können. Ueberdies gab das blutige Opfer der Idee der Communion prägnanteren Ausdruck als das unblutige, wenngleich der Blutgenuss seitens der Opfernden bei den Hebräern früh abgekommen sein muss. Er war der Gottheit vorbehalten, aber nicht deshalb, weil das Leben, das im Blute seinen Sitz hatte, von der Gottheit stammte (das ist ein viel späterer Gedanke) und ihr zurückgegeben werden musste. Der Grund lag vielmehr in der Scheu vor dem Genuss des Lebens und zugleich wohl in dem Bestreben, zwischen der Speise Jahves und der der Menschen zu unterscheiden. Aus diesem Bestreben ging das Brandopfer hervor, der Theil des זֶבַח, der auf den Altar kam (= עֹלָה), wurde zu einem besonderen Opferthier für Jahve. Regelmässig erscheint עלה nur neben mehreren זְבָחִים. Uebrigens wurde auch das Blut der erbeuteten Jagdthiere mit Erde bedeckt.

Die Gabe an die Gottheit konnte also zugleich zur Communion mit ihr dienen und mit der Communion war zugleich Versöhnung geschaffen, d. h. die Communion räumte alles aus dem Wege, was an vorübergehender Gleichgültigkeit und unbegreiflichem Zorn auf Seiten Gottes und an Schuld auf Seiten der Menschen das Verhältniss zwischen Gott und Volk trübte. Besondere Sühnopfer brauchte es deshalb nicht zu geben, vielmehr diente das gewöhnliche Opfer zur Stillung des unbegreiflichen Zornes und zur Sühne der Schuld (vgl. מִנְחָה I Sam 26 19 זֶבַח und מנחה I Sam 3 14). Sollte ein Opfer in besonderem Masse den Sinn einer Sühnfeier haben, so steigerte man bei ihm die Momente, die der Communion Ausdruck gaben. Dieser Fall liegt beim Passahopfer vor. Man darf es nicht zerlegen und muss es am selben Ort und in derselben Nacht sammt den Eingeweiden verzehren. Ursprünglich war es das Opfer der Erstgeburt von der Herde und hatte als solches den Sinn der Gabe, man gab dem Jahve den ersten Wurf für alle nachfolgenden. Aber früh hat sich mit diesem jährlichen Schlachtfest der besondere Sinn einer jährlichen Sühnfeier verbunden. Der Priestercodex hat ihm diesen Sinn nicht zuerst gegeben, er setzt ihn voraus, und dasselbe gilt gewiss von der Form des Passahmahls (vgl. Ex 34 25). Aber seinem Wesen nach war das Passah von einem gewöhnlichen Zebach darum doch nicht verschieden[1].

[1] Vgl. bes. W. R. Smith, Rel. of the Sem. 387 ff. 394 f. 444 f. Merkwürdig ist der häusliche Character der Passahfeier, den ihr der Priestercodex gewiss auch nicht zuerst gegeben hat. Das Passahopfer galt dann aber auch nicht ursprünglich dem Jahve, es ist älter als der Gott Israels. Vgl. Doughty, Arabia deserta I, S. 136 452 II, 100.

Dagegen sind die späteren Sühnopfer des Priestercodex (אָשָׁם und חַטָּאת) aus Geldbussen hervorgegangen, die man an das Heiligthum zahlte (II Reg 12 17). אשם heissen auch die Weihgeschenke, mit denen die Philister den zürnenden Jahve begütigen (I Sam 6 3 4 8 17). Das Geschenk bedeckt die Augen des Beleidigten als Aequivalent für die Beleidigung (Gen 20 16).

Die Sühne konnte also auch unblutig sein, umgekehrt hatte auch nicht jedes blutige Opfer den Sinn der Communion, wie das namentlich aus dem Menschenopfer deutlich ist. Dass dies Opfer dem althebräischen Bewusstsein nicht fern lag, zeigt schon die Erzählung Gen 22, wonach Jahve es fordern kann. Dass es aber auch thatsächlich vorkam, beweist das Opfer Jephthas, obwohl es ungeschichtlich ist und auf Umdeutung eines kanaanitischen Naturcults beruht. In grosser Noth galt es danach als hochpatriotische That, wenn ein Volksführer dem Jahve für den Fall des Sieges ein Kind zum Opfer gelobte (Jud 11). Mit Stolz erzählte man in Israel von Vater und Tochter. Bei diesem Opfer ist die Gabe ins ausserordentliche gesteigert und so ist zunächst auch das Opfer von Kriegsgefangenen zu verstehen. Wenn Gideon den Zebach und den Ṣalmunnaʿ bei der Siegesfeier zu Hause abschlachtet, so wird das vor dem Altar Jahves geschehen sein, vor dem auch Samuel den Agag in Stücke haut (Jud 8 18 ff. I Sam 15 32 33). Wie die entsprechenden Gefangenenopfer der Araber[1] so hatten auch diese augenscheinlich den Sinn, dass man der Gottheit das Beste von der Beute darbrachte. Damit bekannte man zugleich, dass die Gottheit den Sieg gegeben hatte. Vielleicht wollte man dabei auch dem Zorne Jahves gegen den Feind die unmittelbarste Befriedigung gewähren, so dass die Opferung einigermassen auch den Sinn der Hinrichtung gewann.

Die Frage, ob die Israeliten mit dem Menschenopfer die Vorstellung eines stellvertretenden Strafeleidens verbanden, muss wohl verneint werden. Es ist auch zweifelhaft, ob sie stellvertretende Hinrichtung kannten. Jonathan, der dem Tode verfallen war, wird 1 Sam 14 45 vom Volke losgekauft (פָּדָה), ob durch Hinrichtung eines anderen, ist nicht gesagt und mindestens sehr zweifelhaft. Wenn ferner die sieben Nachkommen Sauls seine Blutschuld büssen, so fand dabei nach hebräischer Denkweise überhaupt keine Stellver-

[1] Vgl. Wellh., Skizzen III, 112 f. W. R. Smith, Kinship 294; Rel. Sem. 472.

tretung statt. Es handelt sich hier ja um Blutrache. Eher scheint der Gedanke einer stellvertretenden Hinrichtung vorzuliegen, wenn nach Dt 21 1ff. ein junges Rind an Stelle des unbekannten Todtschlägers getödtet wird. Dieser Act hat dabei auch einigermassen den Character eines Opfers. Aber am Ende hat er doch nur epideiktischen Sinn.

Allerdings konnte das Menschenopfer den Sinn eines stellvertretenden Strafeleidens auch in anderer Weise gewinnen, als aus der Analogie der stellvertretenden Hinrichtung. Aber die Menschenopfer, von denen wir in Israel hören, erfordern eine solche Deutung nicht oder lassen sie überhaupt nicht zu. Mesa schlachtet freilich in der höchsten Noth seinen Thronfolger der Gottheit, um ihren Zorn zu stillen (II Reg 3), aber da fragt sichs immer noch, ob dieser Zorn durch die Schuld der Menschen hervorgerufen ist. Den alten Hebräern erschien der Zorn der Gottheit in hohem Masse als unbegreiflich. Im Sinn einer Sühne der Schuld ist das Menschenopfer bei den Israeliten erst in der Zeit Manasses bezeugt (Mi 6 7) und da liegt vielleicht fremder Einfluss vor[1]. Aber selbst wo es sich um Sühne einer Schuld handelte, konnte das Opfer lediglich die Dahingabe des Kindes bedeuten. Anders steht es dagegen mit dem Opfer Jephthas. Er gelobt das Opfer für den Fall des Sieges, da ist der Gedanke der Sühne von Schuld überhaupt ausgeschlossen. Noch mehr muss man vom altisraelitischen Thieropfer den Gedanken stellvertretenden Strafeleidens ausschliessen, bei ihm hätte er doch nur nach der Analogie eines gleichbedeutenden Menschenopfers aufkommen können.

Die hebräischen Vorstellungen vom Wesen und von der Wirkung des Opfers waren, so viel wir sehen können, von sehr untheologischer Natur. Sie waren nicht specifisch israelitisch, die Eigenthümlichkeit Israels lag hier vielmehr darin, dass es den freilich uralten und weitverbreiteten Gedanken der Communion in vollem Sinne ausprägte und sich damit begnügte. Bemerkenswerth ist dabei namentlich das Zurücktreten des Menschenopfers, das bei den Nachbarn und Vorsassen Israels eine grosse Rolle spielte. Es widerstrebte dem humanen Charakter der israelitischen Religion, häufiger wurde es in Israel erst in einer Zeit, in der der altisraelitische Glaube überhaupt verfiel und sich auflöste.

---

[1] Ob I Reg 16 34 von einem Menschenopfer die Rede ist, ist zweifelhaft (vgl. Kuenen, Onderz[2] I, 233). Jes 53 redet freilich von stellvertretendem Leiden und Sterben, setzt aber nicht nothwendig entsprechende Opfervorstellungen voraus.

Einfachheit war überhaupt der Grundzug des althebräischen Cultus. Der heilige Stein oder Fels diente öfter noch zugleich als Altar (Jdc 6 20 13 19 vgl. I Sam 6 14), die Wohnung der Gottheit war da noch nicht vom Cultusgeräth geschieden. Aber allmälig drang die Scheidung durch, neben den natürlichen Masseben kamen auch künstliche auf (Hos 10 1) und statt der natürlichen Bäume, die nicht überall gewachsen waren, schlug man Pfähle in den Boden, die man nach Art jener schmückte, die sog. Ascheren. Masseben und Ascheren standen öfter neben den Altären Jahves (Dt 16 21 f.). Die fortschreitende Ausgestaltung der Heiligthümer richtete sich vielfach nach fremdem Muster. Im Tempel Salomos darf man keine Symbolisirung des altisraelitischen Jahveglaubens suchen. Wie Kosters[1] richtig gesehen hat, bedeuten die zehn Fahrstühle mit den Wasserbecken die Wolken, das eherne Meer die unterirdische תְּהוֹם, das sind die beiden Quellen der Fruchtbarkeit, die die Gottheit spendet (Gen 49 25). Aehnliches fand sich gewiss in Baaltempeln, denen auch die beiden Säulen nachgebildet waren. Dasselbe gilt zweifellos von dem ehernen Altar des salomonischen Tempels.

Mit der Zeit mehrten sich auch die Gottesbilder, auch die kostbareren. Früher waren die Efode, d. h. die mit Gold- und Silberblech überzogenen Schnitzbilder, ziemlich selten gewesen. Gideon liess zur Feier seines Sieges über Midian ein Efod machen, das er in Ofra aufstellte. Dass gar ein Privatmann wie Micha ein Efod besass, war eine Ausnahme. David musste sich glücklich schätzen, dass er auf seiner Flucht vor Saul ständig von einem Efod berathen war (I Sam 23 6). Ahia, heisst es, trug das Efod vor Israel (I Sam 14 18 LXX). Auch gegossene Bilder kamen späterhin auf. Die Gestalt der Bilder war verschieden. Das Therafim in Davids Hause hatte Menschengestalt, in Bethel stand ein Stierbild, in Juda räucherte man der ehernen Schlange. Es ist nicht undenkbar, dass die Stiergestalt von den Kanaanitern angenommen war. Jedenfalls hatten die Israeliten sie dann aber ins Hebräische umgedeutet, sie schauten in den Hörnern des Stieres die sieggebende Macht Jahves an (Num 23 22 24 8). Bemerkenswerth ist, dass in den Heiligthümern neben dem Efod auch Therafim standen (Jdc 17 5 Hos 3 4). Natürlich waren hier die Therafim dem Efod, das den Jahve repräsentirte,

[1] Theol. Tijdschr. 1879, 455 ff. Vgl. auch W. R. Smith, Proph. 385 und Artikel Temple in der Encyclop. Brit. Was die Chronik von der Bedeutung der Fahrstühle und des Meeres sagt, ist natürlich spätere Umdeutung (II Chr 4 6, vgl. Ex 30 19).

untergeordnet, sie waren ferner als Haus- und Geschlechtsgötter israelitisch, aber Jahve duldete in seinem Hause diese Genossen neben sich. Gott hiess das Gottesbild (Jdc 18 24) und im höchsten Masse erschien es als ein Sitz des göttlichen Wesens. Wie sehr das auch von der Lade Jahves galt, wurde schon gesagt (S. 57f.). Man küsste die Bilder und streichelte sie wohl auch (Hos 13 2 I Reg 19 18).

Gotteshäuser gab es nur da, wo ein Gottesbild sich fand, auch war nur da ein ständiger Priester nöthig, der es bewachte und zu behandeln verstand. Die Lade Jahves stand zu Davids Zeit auf dem Zion unter einem Zelte (II Sam 6 17 I Reg 1 39 2 28—30), nach II Sam 7 6 hatte sie seit Moses Tagen stets unter Zelten gestanden, wie das ihrer Herkunft entsprach (vgl. auch II Sam 11 11). In Silo war sie allerdings zuletzt in einem steinernen Tempel verwahrt (I Sam 1—3 vgl. Jer 7).

Bei alledem aber blieb die alte Einfachheit in Ehren, an der die Wahrheit des Cultus zu hängen schien und in hohem Masse wirklich hing. Noch lange empfand man Widerwillen gegen Altäre aus behauenen Steinen. Das Eisen, das über dem Stein geschwungen wurde, entweihte ihn, d. h. es vertrieb das in ihm wohnende Numen. Deshalb fordert noch das Bundesbuch Altäre aus Erde oder aus unbehauenen Steinen (Ex 20 24 25). Vollends anstössig erschien bei dieser Denkweise der Altar Salomos. Anstössig erschienen aber auch die gegossenen Gottesbilder als Producte des Luxus, und die Abneigung gegen steinerne Gotteshäuser blieb lange lebendig.

Leicht war freilich der Kampf nicht, in dem sich die Jahvereligion auf cultischem Gebiet der Baalreligion gegenüber durchsetzte. Baaldienst und Jahvedienst bestanden lange Zeit neben einander im Lande, sie waren auch nicht überall scharf von einander unterschieden, sondern gingen vielfach in einander über. Da Israeliten und Kanaaniter sich vermischten und Kanaaniter zu Israeliten wurden, konnte das nicht anders sein. Auch der friedliche Verkehr zwischen Israeliten und Kanaanitern brachte das mit sich, die Exclusivität der späteren Zeit war dem israelitischen Alterthum fremd. Der Erzähler von Gen 43 32 wundert sich darüber, dass die Egypter nicht mit Fremden zusammen essen. Selbst Elia, der die Unverträglichkeit der Jahvereligion mit jeder anderen proclamirte, lebt zeitweilig im Hause der Wittwe zu Sarpat und lässt sich von ihr ernähren. Israeliten liessen sich aber auch von Kanaanitern zum Opfermahl laden (Ex 34 15 vgl. 18 12) und es kam vielfach vor, dass israelitische Männer mit Kadeschen verehrten. Mit voller Gleichgültigkeit wird

das Gen 38 von Juda erzählt. Durch Verkehr mit fremden Weibern wurde man aber auch zur Verehrung fremder Götter geführt (Num 25). Salomo baute den Göttern der ihm unterworfenen Völker Heiligthümer in Jerusalem, Ahab errichtete dem Gott der ihm verbündeten Tyrier in Samaria einen Tempel, beide Könige haben diese Götter auch verehrt und das Volk nahm keinen Anstoss daran, es nahm sogar Antheil an dem Tyrischen Cultus.

Die Hauptsache war aber, dass der regelmässige Cultus das Wesen der Jahvereligion nicht unmittelbar zum Ausdruck brachte. Der Cultus bezog sich freilich auch auf den Krieg und insofern blieb er wohl von kanaanitischen Cultusformen unberührt. Am Altar verbanden sich die Krieger zum Kampfe auf Leben und Tod (I Sam 13 9ff.), das war der Ersatz der Disciplin, und in gottesdienstlicher Feier dankte das ganze Volk dem Jahve für den Sieg (I Sam 11 15). Da priesen ihn die Weiber im Reigentanz als den sieggebenden Gott (Ex 15 20 21). Der Krieger war während des Feldzuges im heiligen Stande, er rüstete sich auf ihn mit derselben Abstinenz, wie die Festfeier sie erforderte, und beobachtete sie, so lange der Krieg dauerte (II Sam 11 9—13). So verlangte es die Nähe der Gottheit, die mit in den Kampf zog (vgl. auch Dt 23 10 11), selbst bei kleineren Unternehmungen hielt man sich dem entsprechend (I Sam 21 5 6). Deshalb sagte man „einen Krieg heiligen", die Krieger waren „Geheiligte".

Aber der regelmässige (d. h. zunächst der alljährliche) Cultus bezog sich auf die friedliche Arbeit, auf Viehzucht und Ackerbau und zwar auf den Ackerbau ungleich viel mehr als auf die Viehzucht, weil diese in Kanaan hinter jenem zurücktrat. Die Hauptfeste waren Massoth, Kasir und Asif, die der Gersten- und Weizenernte, der Wein- und Obstlese galten. Mit Massoth wurde das Passah vereinigt, an dem ursprünglich die Erstgeburten von der Herde dargebracht wurden. Dagegen trat das Fest der Schafschur im Laufe der Zeit völlig in den Hintergrund (I Sam 25 2 II Sam 13 23). Die Erntefeste waren aber, wie bereits gesagt wurde, kanaanitischen Ursprungs[1] und der Gott, dem man sie feierte, war ursprünglich der kanaanitische Baal, den man in gewissem Masse mit Jahve identificirt hatte. Das Herbstfest kommt zuerst als kanaanitisches Fest vor (Jdc 9 27). Jedenfalls bezog sich die Feier der

[1] Vgl. oben S. 50f. Ferner W. R. Smith, Prophets 383f. Kuenen, Godsd. II, 204 ff. und besonders Wellhausen, Proleg.[3] 84 ff.

Feste auf das, was Jahve und Baal mit einander gemein hatten. Uebrigens spielte die Feier des Neumonds eine grosse Rolle, die mit der Jahvereligion gewiss nicht in ursprünglichem Zusammenhange stand.

Auch die Orte des Cultus entstammten der Mehrzahl nach der Baalreligion. Die heiligen Stätten waren zahlreich im Lande, viele werden in den geschichtlichen und prophetischen Büchern erwähnt. Vermuthlich gab es schon bei jedem grösseren Dorfe eine Opferstätte; vgl. z. B. I Reg 19 21. Man musste schon deshalb überall Altäre in der Nähe haben, weil der Fleischgenuss, der freilich nicht zum alltäglichen Leben gehörte, sich mehr und mehr[1] an den Altar band. Zumeist hatte man diese Orte von den Kanaanitern übernommen. Auf der grossen Bama[2] in Gibeon, wo nach II Sam 21 schon zu Davids Zeit Jahve verehrt wurde, feierte Salomo mit grossem Aufwand seinen Regierungsantritt (I Reg 3 4). Es gab bis dahin kein altisraelitisches Heiligthum, das für die Grösse der Feier genügt hätte. Die Gibeoniter waren Kanaaniter (Jos 9) und ihr Heiligthum war ursprünglich gewiss dem Localgott geweiht. Adonia hält bei der Quelle Rogel (I Reg 1 9) sein Opfermahl und gleich-

[1] Mehr wird man nicht behaupten dürfen. Nicht jedes Schlachten war ein Opfern im späteren Sinn. I Sam 14 32 ff. fällt Sauls Mannschaft über das erbeutete Vieh her, schlachtet es auf dem Fleck und isst blutiges Fleisch. Saul lässt dann einen grossen Stein heranwälzen und das Volk schlachtet nun an dem Stein, an den offenbar das Blut gebracht wird. Das war der erste Altar, den Saul errichtete. Das entspricht der arabischen Opfersitte, die eine Verbrennung von Fleischtheilen auf dem Altar nicht kennt, sondern sich mit der Blutstreichung begnügt. Vgl. Wellh., Prol.[3] 65; Skizzen III, 113. R. Smith, Rel. Sem. 322. Es ist aber doch kaum nur ein brutaler Excess, wenn das Volk hier zunächst ohne Altar schlachtet. Vielmehr scheint hier in ausserordentlicher Lage eine ältere barbarische Schlachtungsart wieder durchzubrechen. Ein nomadisches Volk, und das waren die Israeliten auch einmal gewesen, hat beim Schlachten nicht immer einen Altar zur Hand. — In der Erzvätersage, aber auch in geschichtlicher Zeit, ist mehrmals vom Schlachten die Rede, ohne dass dabei an Verbrennung von Theilen des Thieres gedacht werden könnte (Gen 18 7 27 9 14). Man muss auch bezweifeln, ob dabei an eine eigentliche Darbringung des Blutes gedacht ist. Gen 18 scheint der Knecht Abrahams zu schlachten, Gen 27 bleibt es im Unklaren, wer die Schlachtung besorgt. — Vgl. auch Jdc 6 19 I Sam 28 24, welche Stellen freilich nicht jeden cultischen Character der Schlachtung, sondern nur jede besondere Feierlichkeit derselben ausschliessen. Eine Anrufung der Gottheit fand wohl bei jeder Schlachtung statt.

[2] Das Wort war gewiss schon kanaanitisch, obwohl es auch auf der Mesa-Inschrift vorkommt. Vgl. noch I Sam 9 12 10 5. Auch Amos gebraucht das Wort noch in unverfänglichem Sinn (7 9).

zeitig wird Salomo an der Quelle Gihon (I Reg 1 33) zum Könige gesalbt, das sind offenbar, wie W. R. Smith bemerkt, die vornehmsten Anbetungsstätten des vorisraelitischen Jerusalem. Dass aber die heiligen Stätten von Gibeon und Jerusalem gerade solchen Zwecken dienen konnten, beweist, wie arglos die Israeliten sie übernahmen.

Sie konnten und mussten die heiligen Stätten der Kanaaniter deshalb übernehmen, weil sie über die Tauglichkeit einer Stätte zum Gottesdienst ebenso urtheilten wie ihre Vorsassen. Manche Anschauungsformen der Naturreligion waren neben dem geschichtlichen Jahveglauben bei ihnen noch recht lebendig gewesen, als sie in Kanaan eindrangen, in Kanaan fanden sie aber neue Nahrung. Heilige Steine, Bäume und Quellen hatten sie schon in der Wüste verehrt, nicht minder erschienen sie ihnen in Kanaan als Wohnungen der Gottheit. Nicht anders als die Brunnen von Beerseba und Lachai Roi (Gen 16 7ff. 21 19) sahen sie die Quellen bei Jerusalem an, das Heiligthum von Dan stand vermuthlich bei der dortigen Jordanquelle. Oefter stand der Altar auf der Höhe zugleich auf der Dreschtenne (II Sam 24 18 Hos 9 1). Uebrigens opferten die Hebräer wie die Kanaaniter auf jedem hohen Berge und unter jedem grünen Baum (Jer 2 20 3 6 Dt 12 2). Der heilige Baum bei Sichem war von den Kanaanitern auf sie übergegangen (Jdc 9 37 Gen 12 6 35 4 Jos 24 26), ebenso stand es zweifellos mit dem von Mamre (vgl. übrigens Gen 21 33)[1]. Der Stein von Bethel war trotz Gen 28 gewiss nicht israelitischen Ursprungs, dasselbe muss von dem in Sichem angenommen werden (Gen 33 20 Jos 24 26 vgl. Jdc 9 6.).

Es war nun aber nicht ein einziger Gott gewesen, der dem Lande Kanaan seine Fruchtbarkeit gespendet hatte, für die kanaa-

[1] Die Verwandlung des einen Baumes von Mamre in eine Mehrheit von Bäumen, wie sie im MT zu Gen 13 18 14 13 18 4 (nicht aber 18 5) gegenüber der LXX vorliegt, beruht auf dem Bestreben, den Baumdienst zu eliminiren. Gen 33 20 ist die Masseba von Sichem erst von späterer Correctur in einen Altar verwandelt. Uebrigens sind die Masseben vielfach umgedeutet (Gen 31 45 ff. Jos 4 9 20 24 26 f. I Sam 7 12 vgl. Ex 24 4). Dass hier nur Umdeutung vorliegt, zeigt noch der Ausdruck Jos 24 27: Seht, dieser Stein ... hat alle Worte Jahves gehört, die er mit uns geredet hat, und er soll Zeuge gegen Euch sein. — Abraham wird in der Genesis mehr mit den heiligen Bäumen, Jakob mehr mit den Steinen in Verbindung gebracht. Weshalb, ist völlig dunkel. Schwerlich soll damit Abraham gegenüber Jakob als Träger einer reineren Religion hingestellt werden. Den Späteren waren wenigstens die heiligen Bäume ebenso ärgerlich wie die Steine.

nitische Naturreligion gab es so viele Localgottheiten, „Baale“, als fruchtbare Landstriche. Dem localen Gott dienten aber einigermassen auch die Israeliten, weil ihre regelmässigen Gottesdienste, die Erntefeste, als solche localen Character trugen. Man feierte sie je nach dem Stande der Ernte und der war nach der Oertlichkeit verschieden. Nicht das Volk als Ganzes trat bei den Erntefesten in die Erscheinung, deshalb war auch der Gott, dem man hier gegenübertrat, nicht eigentlich der Gott Israels. Der locale Character der Feier musste die Vorstellung einer localen Gottheit lebendig erhalten und neu erwecken. Die locale Feier war auch die Feier eines bestimmten Geschlechts, זֶבַח מִשְׁפָּחָה heisst sie I Sam 20 6 29. Deshalb musste sich hier auch der Gedanke an die Geschlechts- und Stammesgötter regen. Aber das ansässige Geschlecht wurde auf die Dauer ebenso sehr durch das Local wie durch das Blut zusammengehalten, deshalb floss auch der Gott des Geschlechts mit dem Localgotte zusammen.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass der Jahvedienst an manchen Orten dem Baaldienst sehr ähnlich war. Auch die Unzucht des Baaldienstes konnte in den Jahvedienst eindringen und sie wurde hier nicht nur in bewusster Ausschreitung geübt. Man meinte den Jahve damit zu ehren wie die Kanaaniter den Baal. Dt 23 19 wird verboten, den Hurenlohn der Hierodulen dem Heiligthum Jahves zu weihen, das kam also thatsächlich vor; vgl. auch Am 2 7 Hos 4 13 ff. Aber gewiss ging die Unzucht nicht bei allen Heiligthümern Jahves im Schwange, schon die Könige Asa und Josaphat schritten gegen die Hierodulen ein (I Reg 15 12 22 47 vgl. 14 24). Die Klagen der späteren Propheten geben von dem Gottesdienst ihrer eigenen Zeit kein objectives Bild und noch weniger lehren sie, was der israelitische Cultus vordem war.

Die Gebräuche des Cultus waren freilich durch kein schriftliches Statut fixirt, das Opferritual war so einfach, dass am Ende jeder Laie zu opfern verstand. Aber der Willkür war der Cultusbrauch darum doch nicht preisgegeben, er war vielmehr heilige Ordnung. Die Art, wie man in Ofra opferte, hatte Jahve selbst den Gideon gelehrt (Jdc 6 20). Als unverletzliche Ordnung galt es z. B. auch, dass die Priester sich mit dem zu begnügen hätten, was die Opfernden ihnen vom Opferfleisch freiwillig gaben. Das Haus Elis büsste mit dem Untergang dafür, dass Hofni und Pinehas Forderungen an die Opfernden stellten (I Sam 2 13 f.). Der Ernst, mit dem man diese Dinge nahm, schloss nicht aus, dass der Cultusbrauch an

verschiedenen Orten ein verschiedener war. Die Formen des Baaldienstes hatten sich vielfach mit denen des Jahvedienstes gemischt. Aber wenn Israeliten sich auch am Baaldienst betheiligten, so hüteten sie sich darum doch, die Formen des Baaldienstes ohne weiteres auf den Jahvedienst zu übertragen. Gewiss wollte Israel die Weise seines Gottes im Cultus so viel als möglich wahren und im Grossen und Ganzen ist ihm das auch lange gelungen. An den Orten, wo die Thora Jahves geübt wurde, hat der kanaanitische Naturdienst nicht geherrscht.

Auch die Vielheit der Heiligthümer bedeutete für den Israeliten am Ende etwas ganz anderes als für den Kanaaniter. Allerdings vervielfältigte Jahve sich für sie nach der Zahl der Orte, an denen sie seine Nähe spürten. Es war ein bestimmter Jahve, der dem Abraham in Sichem erschien (Gen 12 7), ein anderer, der beim Brunnen von Lachai Roi zu Hagar redete (Gen 16 13), ein anderer, der in Bethel wohnte und sich dem Jakob auf der Flucht hier offenbarte (Gen 35 1). In der Genesis findet nicht Jahve den Jakob in Bethel, sondern Jakob findet hier den Jahve. „Fürwahr Jahve ist an diesem Orte und ich wusste es nicht“. Die Altäre Jahves hatten bestimmte Namen, wie יהוה יִרְאֶה (Gen 22 14 vgl v. 8), יהוה נִסִּי (Ex 17 15), יהוה שָׁלוֹם (Jdc 6 24). אֵל אלהי ישראל hiess die Säule von Sichem (Gen 33 20) und אֵל בית אל gar der Ort von Bethel (Gen 35 7 vgl. 31 13). Schon diese verschiedenen Namen der heiligen Stätten, Altäre und Dinge bedeuteten verschiedene Modificationen Jahves. Jahve wurde aber auch an verschiedenen Orten mit verschiedenen Namen angerufen, אֵל עוֹלָם hiess er in Beersaba (Gen 21 33) und somit gab es für die Israeliten einen Jahve von Beersaba wie von Bethel und Dan (Gen 31 13 Am 8 14). Auch mit Baalnamen wurde Jahve angerufen (Hos 2 19 Zph 1 4 LXX).

Aber das war nicht nur darin begründet, dass Baal, mit dem Jahve sich verschmolzen hatte, ein Localgott gewesen war, es war ebenso sehr in der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erlebnisse Israels begründet. Jahve war nicht an irgend einen Ort gebunden, er waltete überall und war überall. Schon der Einzelne konnte in seinen Erlebnissen an jedem Orte das Walten Jahves in ausserordentlicher Weise spüren, dann fühlte er Jahves Nähe und warf sich vor ihm nieder (Gen 24 26 52 47 31 Jdc 7 15 vgl. Ex 4 31). Aber wo Israel sein Walten und seine Nähe spürte, da konnte man ihm auch überall einen Altar bauen, als an einem Gnadenort seines geschichtlichen Waltens. Von Natur wohnte er am Ende nirgendwo,

er stiftete vielmehr an vielen Stätten ein Gedächtniss seines Namens, um an ihnen mit Israel zu verkehren (Ex 20 24). Manche heilige Stätten waren durch bestimmte geschichtliche Ereignisse entstanden. In Gilgal bei Jericho hatte Israel zuerst im Lager gestanden, als es über den Jordan ging, von dort aus hatte man die ersten Schläge gegen die Kanaaniter geführt (Jos 5 13 ff.), noch zu Sauls Zeit stand Gilgal deshalb in hohem Ansehen (I Sam 11 15 15). Eine ähnliche Bedeutung hatte Silo, das lange Zeit der Sitz der Lade und ihrer Priesterschaft gewesen war. In ʿOfra hatte Gideon wie ein König geherrscht und dort ein kostbares Gottesbild gestiftet. Einen wesentlich geschichtlichen Ursprung hatte die Heiligkeit des jerusalemischen Tempels, Jerusalem war die Stadt, wo David gelagert hatte (Jes 29 1). Der geschichtliche Anlass konnte freilich auch recht unbedeutend sein, ein Zufall hatte den grossen Stein bei Beth-Semes geheiligt (I Sam 6 14). Saul hatte aber für ein augenblickliches Bedürfniss an beliebiger Stelle seinen ersten Altar gebaut (I Sam 14 35).

Ueberhaupt machte sich der geschichtliche Character der Religion mehr und mehr im Cultus geltend, so lange es überhaupt mit Israel aufwärts ging. Das nationale Leben centralisirte sich allmälig, einzelne grössere Heiligthümer traten hervor, neben denen die kleineren an Ansehen verloren. Es gab Wallfahrtsorte, zu denen das Volk von weit und breit pilgerte[1]. Ueberall aber, wo grössere Volksmengen sich sammelten, bekam der Cultus von selbst einen mehr nationalen Character. Noch mehr war das da der Fall, wo, wie in Bethel und Jerusalem, Reichsheiligthümer entstanden. Bethel war recht eigentlich eine Stätte der Naturreligion gewesen und dass es das hauptsächlichste Reichsheiligthum Israels wurde, beweist, wie grosse Anziehungskraft die Anschauungsformen der Naturreligion für die Israeliten hatten. Aber als Reichsheiligthum wurde Bethel doch ein Hauptherd der Jahvereligion. An den grösseren Heiligthümern gab es ausser den festlichen Opfern, wie sie der Einzelne bei seiner jährlichen Wallfahrt darbrachte, auch ständige. Auch deshalb gab es da überall eine Priesterschaft. Die sog. Schaubrote werden I Sam 21 in Nob vorausgesetzt, wo das Haus Elis amtirte. In Jerusalem brachte man später an jedem Morgen ein Brandopfer und an jedem Abend ein Speisopfer dar (II Reg 16 15). In Bethel wird das nicht

[1] Die jährlichen Opferfeiern der Geschlechter standen freilich noch lange in hohen Ehren. Die Theilnahme an einer solchen Feier konnte Davids Fortbleiben von der monatlichen Opferfeier des Königs entschuldigen (I Sam 20 6 29).

anders gewesen sein. Saul versammelte an jedem Neumond seinen Hof zum Opfermahl (I Sam 20 18ff.). An den grossen Heiligthümern verfeinerte sich der Cultus auch in gutem Sinne. Die Tempelmusik von Bethel dürfen wir uns freilich nicht allzu ideal denken (Am 5 23), aber die barbarische Ausgelassenheit, die den ältesten Cultus characterisirte, trat doch wohl zurück. Schon Michal nahm Anstoss daran, dass David sich mit Leibeskräften an dem Tanz des Volkes betheiligte (II Sam 6 20ff.). Geschichtlichen Sinn gewannen aber auch die Heiligthümer von Hebron und Sichem, weil das die Hauptstädte von Juda und Joseph waren. In Beersaba hatten die Israeliten vielleicht schon vor der Eroberung Kanaans verkehrt.

In den Erzählungen der Genesis werden nun die wichtigsten Heiligthümer, die Israel von den Kanaanitern übernommen hatte, zu altisraelitischen umgestempelt. Ezechiel leitet alle Heiligthümer ausserhalb Jerusalems von dem gottlosen Eigenwillen Israels her (Ez 20 27ff.), das Deuteronomium erklärt sie sämmtlich für kanaanitischen Ursprungs (Dt 12 2ff.). In vordeuteronomischer Zeit betrachtete man die hauptsächlichsten „Höhen“ in anderem Lichte. Sie waren für das alte Israel unentbehrlich, deshalb hatte Israel ein Recht, den Jahve hier zu verehren. Von diesem Recht zu reden, hatte man freilich nur Anlass im Bewusstsein der Gefahr, die dieser Gottesdienst in sich schloss. Es ist denn auch auf einen Ausdruck gebracht, der jener Gefahr begegnen sollte. Das geschah in der Vorstellung, dass diese Orte einst von den Vätern Israels gestiftet seien, denen Jahve sich hier offenbarte. Die Cultussagen der Genesis sind ebenso wenig müssige Erfindungen als pfäffische Fälschungen, sie entstanden im Gegensatz gegen die kanaanitische Naturreligion. Jahve, der Gott Israels, war nur da zu finden, wo er ein Gedächtniss seines Namens gestiftet hatte. Gestiftet hatte er es aber zur Zeit der Väter, die als Anfänger des Volkes zugleich die Anfänger seiner Religion gewesen waren[1]. Der geschichtliche

[1] Deshalb kann schon Joab II Sam 10 12 die Städte Israels עָרֵי אֱלֹהֵינוּ nennen, obwohl der Ausdruck einigermassen befremdet. — Die Ungeschichtlichkeit der Cultussagen der Genesis liegt auf der Hand. Die Erzväter können die Heiligthümer Kanaans so im Vorbeigehen nicht gestiftet haben, sie konnten es überhaupt nur, wenn sie Kanaaniter waren. Es ist auch nicht abzusehen, wie Israel über die ägyptische Zeit hinaus so genaue Erinnerungen an die Localitäten Kanaans bewahrt haben sollte, um zu schweigen von den weiteren Fragen, ob die Erzväter wirklich in Kanaan gelebt hatten, ob sie überhaupt geschichtliche Persönlichkeiten waren. Es sind eben die ursprünglich kanaanitischen Heiligthümer, die in der Genesis auf die Erzväter zurückgeführt werden. Eben

Sinn, den diese Heiligthümer obendrein haben sollten, kommt mehrfach noch darin zum Ausdruck, dass die Gotteserscheinung in Sichem und Bethel die Verheissung giebt: Deinem Samen will ich dies Land geben.

Die Tendenz, dem Cultus einen geschichtlichen Sinn zu geben, machte sich auch sonst geltend. Früh scheint das Massothfest in Beziehung zum Auszug aus Aegypten gesetzt zu sein, nach der Ueberlieferung war er zur Zeit des später mit dem Massothfest verbundenen Passah erfolgt (Ex 12 34 ff. 23 15).

Die social-humane Tendenz der Religion schaffte sich auf dem Gebiet des Cultus in der Art der hebräischen Sabbathsruhe Ausdruck. Der Sabbath kann nicht aus der Wüste stammen, das Hirtenleben erlaubt keinen solchen Ruhetag. Er kann erst in Kanaan aufgekommen sein und ist zunächst gewiss nach fremdem Muster von den Israeliten geübt. Die Assyrer feierten den 7., 14., 21., 28. Tag jedes Monats als Ruhetag, entsprechend den 4 Mondphasen, dagegen muss die Feier des je siebten Tages unabhängig vom Mondwechsel als secundär gelten. Die Ruhe von der Arbeit, die auch von den Römern an Festtagen einigermassen geübt wurde, hatte zunächst natürlich religiösen Sinn. Sie war Ausdruck der Andacht, mit der man die Nähe der Gottheit am Feiertage ehrte, eine Ausdehnung des „Still vor Jahve“ auf den ganzen Opfertag. In diesem Sinne ist der Sabbath in Israel schon in vorprophetischer Zeit gehalten (II Reg 4 23 Am 8 5 vgl. Ex 16 4 5 = JE). Wäre der Sabbath rein israelitischen Ursprungs, so könnte seine regelmässige Feier erst aufgekommen und durchgedrungen sein, als grössere Heiligthümer mit regelmässigem Opferdienst bestanden, an dem zunächst die nähere Umgebung, dann aber auch das ganze Land wenigstens in Gedanken Antheil nehmen musste. Aber der Sabbath ist bei den Israeliten älter, als die grossen Heiligthümer mit ihrem regelmässigen Opferdienst. Die Freilassung des hebräischen Sclaven (Ex 21 2 ff.) und die Preisgebung der Ernte der Aecker im je 7. Jahr

diese bedurften einer solchen Sanction, für die von Gilgal, Silo und Jerusalem, die unmittelbar der Geschichte Israels entstammten, war sie überflüssig. Uebrigens tritt für Gilgal und Jerusalem zu dem geschichtlichen Ursprung ihrer Heiligkeit auch noch die Theophanie hinzu (Jos 5 13 ff. II Sam 24). Für Silo war die Gegenwart des Mal'ak Jahve in der Lade gegeben. Erst eine sehr späte Zeit empfand das Bedürfniss die Heiligkeit Jerusalems in die Erzväterzeit zurückzutragen (Gen 14 18 ff.). Aber da handelte es sich nicht mehr darum, dies Heiligthum für die Jahvereligion zu sichern, sondern nur noch darum, ihm und seinem Priesterthum nach rückwärts ewigen Bestand zu geben.

(Ex 23 10 f.) beruhten auf alter Sitte. Sie setzen aber nicht nur den Sabbath selbst, sondern auch schon seine humane Bedeutung voraus, die jedenfalls secundär ist. Früh galt er den Hebräern als der Ruhetag, der dem Sclaven und dem Tagelöhner zu Gute kommen sollte (Ex 23 12). Deshalb werden die Israeliten den Sabbath von den Kanaanitern überkommen haben, zu den Baaltagen rechnet ihn Hosea (Hos 2 13 15). Dagegen wird die humane Umdeutung des Sabbaths wohl für israelitisch gelten müssen[1].

So wurden die Gefahren des Baaldienstes bis auf einen gewissen Zeitpunkt in Israel thatsächlich überwunden. Es gab eine Zeit, wo über dem später so oft verfluchten Bethel eine Himmelsleiter stand, und an manchen Orten wird ein Cultus bestanden haben, wie ihn das Idyll von I Sam 1 ff. so anziehend schildert. Die Heiligthümer Israels waren der Sitz der Thora, auch die Erzvätersage, der characteristischste Ausdruck des Jahveglaubens, hat sich an ihnen gebildet. Man konnte auch glauben, dass die Jahvereligion in Kanaan ausschliesslich regiere, unreines Land nennt auch Amos im Gegensatz zu ihm das Ausland (Am 7 17).

§ 10. Die Moral.

Die Moral des alten Israel war so wenig wie der Cultus auf ein heiliges Gesetzbuch gegründet. Jahves Recht, von Israel zu fordern, war freilich unbeschränkt, sein Wille sollte das gesammte Volksleben regieren, er verlangte auch, dass jeder Einzelne ihn zur Richtschnur für sein Thun und Lassen mache. Dass David dem Uria sein Weib nahm und ihn umbringen liess, nennt Nathan Verachtung Jahves[2]. Im Allgemeinen lag aber dieser Wille Jahves in Recht und Sitte vor, wie sie in Israel bestanden. Denn Israel hatte von jeher sein besonderes Recht und seine besondere Sitte, die Altvorderen hatten sie ihm gegeben (II Sam 20 18 19 LXX), Männer wie Mose und Josua (Ex 15 25 Jos 24 25), aber auch die Könige, wie David (I Sam 30 25). Das alles war zuletzt göttlichen Ursprungs und Jahves Gebot und Verbot kam in hohem Masse auf das hinaus,

---

[1] Vgl. Kuenen, Godsd. I, 259; II, 189 ff. Wellh., Proleg. 113 ff. W. R. Smith, Prophets 384. Schrader, KAT[2] 18 ff. G. Lotz, Quaestiones de historia sabbathi. 1883.

[2] II Sam 12 9 las LXX (vgl. Luc. und Vet. Lat.) את יהוה für את דְּבַר יהוה; vgl. v. 10. Vielleicht sind die Worte freilich nicht weniger secundär wie v. 10—12 (vgl. Klosterm. zur Stelle). Aber derselbe Gedanke ist v. 14 ausgedrückt, wo אֹיְבֵי zu streichen ist.

was man in Israel that und nicht that. „So thut man nicht in Israel“ — das war die allgemeine Richtschnur des Handelns (II Sam 13 12). Nur in zweifelhaften Fällen lehrte die Thora darüber hinaus, was Jahves Wille war. Ein heiliges Gesetzbuch als den umfassenden und statutarischen Ausdruck des Willens Jahves brauchte man nicht, so lange man nicht an Israel irre geworden war. Bis dahin trug Israel den göttlichen Willen lebendig in sich, in seinem Gewissen und in der Thora der Priester und Propheten. Ein heiliges Gesetzbuch im späteren Sinne wurde natürlich auch damit nicht geschaffen, dass man schon im achten Jahrhundert diese und jene Grundsätze der priesterlichen Thora aufschrieb.

Recht und Sitte des alten Israel waren auch keineswegs überall aus seinem religiösen Bewusstsein hergeleitet. Die Summe aller Rechtschaffenheit bezeichnen die Hebräer als חֶסֶד וֶאֱמֶת, als Huld und Treue, d. h. sie umfasst ausser dem, was von Jemand erwartet werden kann, auch die Menschlichkeit und Nächstenliebe. חסד אלהים werden diese aber nur genannt, sofern sie in ausserordentlicher Weise als Forderungen der Religion empfunden werden[1]. Recht und Sitte waren vielmehr die Frucht des still waltenden Geistes, ihr Bestes tritt uns auf Gebieten entgegen, die zur nationalen Religion in keiner unmittelbaren Beziehung standen. Aber eben deshalb kommen in Recht und Sitte der Adel der Volksnatur und die Lebenskraft der Religion in besonderem Masse zur Erscheinung.

Ueber die Moral Israels geben uns die geschichtlichen Bücher mannigfaltigen Aufschluss, als Ideal und als Wirklichkeit lernen wir sie aus gelegentlichen Andeutungen, aber auch aus den Lebensbeschreibungen der Helden und Heiligen kennen. Die Helden und Heiligen sind hin und wieder idealisirt, aber die Idealisirung herrscht keineswegs vor. Bei David werden wir über alle Schattenseiten seines Characters mit merkwürdiger Objectivität unterrichtet. Die Erzväter sind an sich freilich Idealgestalten, aber sie sind keine blassen Heiligenbilder. Die Schilderung Jakobs ist durchaus realistisch, er ist die Personification des wirklichen Israel. In Betracht kommt ferner das aus der Moral erwachsene Recht, wie es in den ältesten Niederschriften der Thora, im Bundesbuch, aber auch in den Quellen des Deuteronomiums vorliegt. Wie wir schon sahen, bilden die Satzungen der Thora ein Mittelding zwischen thatsächlich gültigem und

[1] II Sam 9 3; vgl. חסד יהוה I Sam 20 14 MT und II Sam 2 5 LXX Cod. Al. Vgl. übrigens H. Schultz, Die Motive zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel (Studien und Kritiken 1890, 7 ff.).

bloss gefordertem Recht, aber sie fussten überall auf dem sittlichen Gemeinbewusstsein.

Von der Verpflichtung, die die nationale Religion dem Einzelnen gegen die Gesammtheit wie gegen die einzelnen Volksglieder auferlegte, wird im Ganzen wenig geredet, weil sie zu selbstverständlich war. Nur gelegentlich wird uns die hingebende Aufopferung des israelitischen Kriegers geschildert (II Sam 11 11). Natürlich forderte die Religion Ehrfurcht vor den Vertretern Jahves in Israel, sie verlangte aber auch, dass man in jedem Volksgenossen den Diener des nationalen Gottes achtete (Gen 50 17). Auch der König war über dies Gebot nicht erhaben. Was David an Uria that, hat seine Zeitgenossen offenbar sehr erregt und die Entrüstung über den Justizmord von Jesreel wurde für das tapfere und hochbeliebte Haus Omris verhängnissvoll (I Reg 21 17ff. II Reg 9 26). Die nationale Religion verbot den Wucher und suchte das Pfandrecht zu mildern, sie forderte Barmherzigkeit gegen Wittwen und Waisen. Alt erscheint die Sitte, den Ertrag der einzelnen Aecker im siebenten Jahre den Armen und dem Wilde zu überlassen [1]. Auch die persönliche Feindschaft sollte über der Landsmannschaft vergessen werden. Dem Feinde sollte man den entlaufenen Ochsen oder Esel zurückbringen, wenn man ihn fände, und wenn sein Thier unter der Last zusammenbrach, sollte man es aufrichten helfen (Ex 23 4f.).

Vor allem wollte aber das Gericht anerkannt sein, das über dem Streit der Einzelnen wachte und ihn entschied. Die Blutrache galt als heilige Pflicht, als ein segensreiches Institut hatte Jahves Gnade sie gestiftet. Aber Gen 4 erscheint sie wesentlich als ein Institut des Wüstenlebens. Im Culturlande war die Sicherheit des Lebens auch durch die von Jahve gesetzte Obrigkeit gewährleistet, die mehr und mehr an die Stelle der Blutrache trat. Sie konnte der Blutrache überhaupt Einhalt thun (II Sam 14 4—10), strafte sie selbst aber den Mörder, dann hatte die Sache ein Ende [2]. Nur den unvorsätzlichen Todtschläger schützte das Asyl (Ex 21 13), aber strenges Gericht sollte dem Angriff auf Leib und Leben begegnen. Den vorsätzlichen Mörder sollte man vom Altare wegreissen und richten (Ex 21 14 I Reg 2 28f.). Wer einen Dieb beim Einbruch ergriff und ihn er-

[1] Bemerkenswerth ist auch die auf David zurückgeführte Sitte, die Kriegsbeute zwischen denen, die geschlagen, und denen, die das Gepäck bewacht hatten, gleichmässig zu vertheilen (I Sam 30 22 ff.).

[2] Die Obrigkeit sagte דָּמְךָ בְרֹאשֶׁךָ, d. h. du bist selbst die Ursache deines Todes (I Reg 2 37 vgl. II Sam 1 16 u. ö.) und dein Blut fordert keine Rache.

schlug, sollte dafür dem Tode verfallen sein, wenn die Sonne schon aufgegangen war (Ex 22 2). Wenn ein stössiger Stier einen Menschen umbrachte, so sollte unter Umständen der Besitzer des Stieres mit seinem Leben dafür haften (Ex 21 28f.). Nur für diesen Fall lässt das Bundesbuch die Zahlung und Annahme von Lösegeld zu (v. 30ff.), für Todtschlag und Mord sieht es diese Möglichkeit nicht vor. Ueberhaupt sollte der Gewaltthat jure talionis gesteuert werden: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Fuss um Fuss, Mal um Mal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme (Ex 21 24f.). Mit dem Tode wird auch der Menschendiebstahl bedroht (Ex 21 16).

Gerecht sollte das Gericht in allen Dingen sein. Der Richter sollte weder auf das Ansehen der Vornehmen noch auf die Niedrigkeit des Armen Rücksicht nehmen. Es ist bezeichnend, dass auch das letztere verboten werden musste (Ex 23 3 Lev 19 15).

Aelter als die nationale Religion war das Haus und die häusliche Moral war nicht allein von der Jahvereligion geschaffen. Vieles davon findet sich ähnlich bei den alten Arabern. Aber was die nationale Religion für den Landsmann forderte, galt um so gewisser und in noch höherem Masse für den Hausgenossen und Blutsverwandten (אֲנָשִׁים אַחִים Gen 13 8). Indirect hat deshalb die nationale Religion auch den freilich althebräischen Familiensinn weiter gefördert, obwohl die häusliche Tugend sich zumeist auf ihre religiöse Wurzel nicht besann.

In der Ehe war die Frau rechtlich das Eigenthum des Mannes. Der Mann hiess ihr Herr (בַּעַל II Sam 11 26, milder ist schon אָדוֹן Gen 18 12), sie war die von einem Herrn in Besitz genommene (בְּעוּלָה). Der Mann kaufte die Frau von ihren Eltern oder Angehörigen, ein Kebsweib konnte deshalb nach seinem Tode auf seinen Erben übergehen (I Reg 2 13ff. II Sam 16 22 vgl. Gen 35 22)[1]. Es stand allein bei dem Manne die Ehe zu lösen und er konnte das, sobald er eben wollte. Nur das Weib war zu ehelicher Treue verbunden. Brach sie die Ehe, so war sie der Rache ihres Mannes preisgegeben, auch die Verlobte konnte es mit grausamem Tode büssen (Gen 38 24ff.). Dagegen verging sich der Ehebrecher nur gegen das Eigenthum und die Ehre des beleidigten Ehemannes, darauf kommt auch die Parabel Nathans hinaus. Der Mann durfte sich nach Belieben Kebsweiber halten und mit seinen Sclavinnen und öffentlichen Dirnen umgehen. Hart war also das Recht: Nach dem Manne sollst du verlangen, er aber soll dein Tyrann sein (Gen 3 16). Thatsächlich hatte die

[1] Vgl. auch W. R. Smith, Kinship 89 272.

Frau einigen Schutz an ihren Verwandten. Laban schliesst mit Jakob, als dieser von ihm scheidet, einen Vertrag, der seine Töchter für die Zukunft sicher stellen soll (Gen 31 50). Bedingungslos wurde die Frau dem Manne auch nie übergeben, die Eheschliessung geschah stets in Form eines Vertrages[1].

Uebrigens aber waltete über der Härte des herkömmlichen Rechtes eine viel edlere Sitte, die zum Theil auch zum Recht wurde. Im Allgemeinen war Polygamie selten. Die Könige hatten viele Weiber und Kebsweiber, das war ein barbarisches Insigne der Herrschaft, hatte übrigens auch politische Bedeutung, denn hier wie überall stiftete die Ehe Freundschaft. Wo mehrere Frauen in einem Hause waren, da erschien die Eifersucht der Nebenbuhlerinnen und die Hoffart der Glücklicheren als widerwärtig. Gegenüber den Concubinen behielt die Frau doch meisthin das höchste Ansehen. In der Genesis sind es die Frauen, die ihre Männer veranlassen, Kebsweiber zu nehmen. Sie geben dazu ihren Männern ihre Mägde, um durch deren Kinder ihre eigene Kinderlosigkeit zu verdecken. Dann aber genügt Saras Verlangen, um die übermüthig gewordene Hagar aus Abrahams Hause zu entfernen. Nicht nur Jahve nahm sich der kinderlosen Frau gegenüber ihrer glücklicheren Nebenbuhlerin an, sie fand oft genug auch an der Rechtschaffenheit des Mannes einen Halt. Aber auch für die Concubine israelitischen Blutes tritt das Bundesbuch in hohem Masse ein (Ex 21 7ff.). Mehrfach finden wir Frauen in angesehener und selbst hervorragender Stellung wie Mirjam, Debora, die weisen Frauen zu Davids Zeit und später noch die Prophetin Hulda. Indirect beweist schon das für die Stellung der Frauen überhaupt. Mehr noch beweist die Freiheit, mit der die Frauen sich öffentlich bewegten, ohne Begleitung ihrer Männer reisten sie über Land (I Sam 25 18ff. II Reg 4 22ff.). Die Jungfräulichkeit des freien Mädchens wurde hoch gehalten[2]. „Wohin soll ich meine Schmach tragen“ (II Sam 13 12 13)! Die Frau galt nicht als die Sclavin der Laune des Mannes, sondern als seine Gehülfin (Gen 2 18), mit der er in Treue zusammenstand. „Bin ich dir nicht mehr werth als zehn Söhne“ (I Sam 1 8)? Nicht als eine Ausnahme, sondern als etwas Gewöhnliches wird es hingestellt, dass der Mann Vater und Mutter verlässt, um seinem Weibe anzuhangen (Gen 2 24). Von

[1] Vgl. Mal 2 14 und für die alten Araber Wellh., Skizzen III, 155.

[2] Dem entsprechend hatte auch das Weib seine Ehre. Dass Abimelech die Sara an sich nahm, war auch eine Beleidigung Saras, wie ihren Mann so muss er auch sie selbst begütigen (Gen 20 14 ff.).

Geburt ist er ein Fleisch mit seinem Geschlecht, aber die Liebe zu dem Weibe seiner Wahl lässt ihn oft seinem Geschlecht und damit allem, was er ist und hat, entsagen und in ein fremdes eintreten. Ein rührender Zug von Anhänglichkeit wird II Sam 3 14ff. berichtet.

Grosse Gewalt gab das Recht dem Vater über seine Kinder. Er durfte sie als Sclaven verkaufen, dem Heiligthum weihen oder gar der Gottheit opfern. Aber thatsächlich fehlte es eher an Strenge als an Milde im Hause. Amnon, der älteste Sohn Davids, schändete seine Halbschwester, die Thamar, und wurde von seinem Vater dafür nicht bestraft, Absalom rächte seine Schwester, indem er den Amnon ermorden liess und blieb schliesslich auch ungestraft. Vgl. auch I Sam 3 13. Im Allgemeinen war das Verhältniss von Eltern und Kindern von grosser Innigkeit. Ergreifend ist der Schmerz Davids über den Tod des Sohnes, der den Vater um Thron und Leben bringen wollte. Die Kinder, vor allem die Söhne, waren des Mannes höchstes Gut, am wenigsten aber deshalb, weil der Todtencult fortbestand. Auf den Söhnen beruhte der Wohlstand und die Ehre seines Hauses und nach dem Tode lebte er in ihnen fort. Furchtbar erschien das Geschick der Kinderlosigkeit.

Umgekehrt war Ehrfurcht vor den Eltern von jeher ein Grundzug des hebräischen Wesens. Es waren Zeiten äusserster Entartung, wo sie zu mangeln begann. Schon im Bundesbuch wird die Misshandlung von Vater und Mutter und der Fluch gegen sie mit dem Tode bedroht. Zumeist hingen die Söhne mit grösster Liebe am Vater. Juda will lieber selbst als Sclave in Aegypten bleiben als den Kummer seines Vaters über den Verlust Benjamins ansehen. Natürlich gab es Eifersucht zwischen Brüdern, namentlich bei Polygamie waren die Beziehungen der Geschwister untereinander oft sehr unerfreulich. Aber solche Missverhältnisse wurden auch als unerträglich empfunden und jeden Leser bewegt die Scene, wo der versöhnte Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen giebt. Aufs Tiefste schmerzt es den Joseph, als seine Brüder noch nach Jakobs Tode sich vor seiner Rache fürchten. Die Feindschaft, die die Völker Edom, Moab und Ammon von Israel trennte, findet im Verkehr der Stammväter keinen entsprechenden Widerschein, weil sie in den Rahmen des Familienlebens nicht passte. Esau trachtet freilich dem Jakob nach dem Leben, aber es gelingt dem Jakob ihn umzustimmen. In Frieden und Freundschaft scheidet Abraham von Lot, dem Stammvater Moabs und Amnons, und Jakob von Laban, dem Vertreter der Aramäer[1].

[1] In Betracht kommt bei alledem freilich auch, dass Jahves Fügung die

Dieser lebhafte Familiensinn umfasste auch die weitere Verwandtschaft und das Geschlecht, dem man angehörte. Auf dem Geschlecht stand der Einzelne, mit Stolz besann er sich auf den Schutz, den er an ihm hatte. Als Elisa das Weib von Sunem fragt, ob er etwa beim Könige oder beim Feldhauptmann ein Wort für sie einlegen solle, lehnt sie das selbstbewusst mit den Worten ab: ich wohne mitten unter meinen Leuten (II Reg 4 13). Es war selbstverständlich, dass man für seinen Verwandten eintrat. War ein Glied der Familie ermordet oder erschlagen, dann betrachtete der nächste Anverwandte es als seine heiligste Pflicht, das Blut zu rächen, obwohl er selbst dann ebenso unfehlbar der Blutrache verfiel. Das ganze Geschlecht trat aber gegen den Mörder oder Todtschläger auf, wenn er selbst dem Geschlecht angehörte (Gen 27 45 II Sam 14 4ff.)[1]. Mit Freudenthränen küsst Jakob seine Base Rahel, als er sie am Brunnen findet und mit aufrichtiger Herzlichkeit begrüsst Laban in ihm sein Fleisch und Blut.

Weil das Verwandtschaftsgefühl alle anderen überwog, war auch die Ehe unter Verwandten bevorzugt. Der Vater gab die Tochter lieber dem Vetter als einem Fremden (Gen 29 19). Isaak und Jakob hatten Basen zu Frauen, Jakobs Frauen waren Schwestern[2], Abraham hatte sogar seine eigene Halbschwester zur Ehe, noch zu Davids Zeit erschien eine solche Heirath als möglich (II Sam 13 13). Ehen mit fremden Weibern galten darum nicht für anstössig. Mit keinem Worte wird es getadelt, dass Juda und seine Söhne kanaanitische Frauen haben (Gen 38 2 6). Dass Joseph mit der Tochter eines vornehmen ägyptischen Priesters und Mose mit der Tochter des Priesterfürsten von Midian verheirathet war, wird mit offenbarer Genugthuung erzählt. Etwas anderes war schon die Ehe mit einer Philisterin, weil die Philister unbeschnitten waren (Jdc 14 3). Wenn deshalb Abraham seinen Knecht schwören lässt, dem Isaak keine Kanaaniterin zur Ehe zu nehmen, so ist er dabei von keinem

---

Schicksale der Erzväter regiert. Deshalb dürfen sie nicht mit Gewalt über ihre Gegner triumphiren.

[1] Auch das war keine Blutrache, sondern Gericht (vgl. W. R. Smith, Kinship 22f.), aber das Gericht des Königs bedeutete für ganz Israel, was die Gerichtsbarkeit des Geschlechts für das Geschlecht bedeutete.

[2] Das galt bei den alten Arabern für anstössig; vgl. W. R. Smith, Kinship 270f. Ehen in naher Verwandtschaft kamen aber auch bei ihnen vor; vgl. W. R. Smith a. a. O. 162ff. und dazu Nöldeke, ZDMG 86, 150. Bei den Moabitern und Ammonitern kamen dagegen Ehen vor, die auch den alten Israeliten als blutschänderisch erschienen (Gen 19 30ff.).

religiösen Motiv geleitet, sondern vom National- und Stammesgefühl[1].

Als heilige Verwandtenpflicht galt die Schwagerehe. Der überlebende Bruder musste die kinderlose Wittwe des Verstorbenen heirathen, die Kinder galten dann als Kinder des Verstorbenen, dessen Name und Eigenthum somit bestehen blieb. Aeltere Sitte legte diese Pflicht unter Umständen sogar dem Vater des Verstorbenen auf, wie aus Gen 38 deutlich ist[2]. Die Verpflichtung gegen die Vorfahren und andere verstorbene Verwandte erstreckte sich auch auf ihren Grundbesitz. Naboth kann um der Religion willen den von den Vätern ererbten Weinberg dem Ahab nicht abtreten (I Reg 21 3). Aufs engste fühlte sich der Einzelne mit seinem Grund und Boden und überhaupt mit seinem Eigenthum verbunden. Noch im Buche Hiob weint und klagt der Acker, der seinem Eigenthümer unrechtmässig entrissen ist (Hiob 31 38 f. Mi 2 2 vgl. Hab 2 11). Deshalb war der väterliche Acker heilig, er war es freilich auch deshalb, weil er das Familiengrab umschloss, in dem man auch selbst mit den Vätern vereint ruhen wollte.

Mit grosser Menschlichkeit wurden die Sclaven behandelt. Bemerkenswerth ist, in welchem Masse das Bundesbuch für sie eintritt. Wer seinen Sclaven auf der Stelle erschlug, sollte dafür am Leben gestraft werden. Wer ihm ein Auge oder auch nur einen Zahn ausschlug, sollte ihm die Freiheit schenken (Ex 21 20 f. 26 f.). Es bestand die Uebung und das Bundesbuch stellt es als Recht hin, dass der Sclave von hebräischem Blut wie ein Tagelöhner gehalten und nach sieben Jahren entlassen wurde. Oft zog aber ein solcher nach Ablauf dieser Frist den Dienst seines Herrn der Freiheit vor (Ex 21 2 ff.). Der Sabbath sollte vor allem dem Sclaven und mit ihm dem Vieh nach harter Arbeit Ruhe geben (Ex 23 12 Dt 5 12 ff.). Wiederholt hören wir von Sclaven, die im Hause ihrer Herren die Stellung von Verwandten einnahmen. In der Erzvätersage erscheint der Knecht Abrahams als der Vormund des Isaak, er hätte sogar seinen Herrn beerben können, wenn dieser kinderlos geblieben wäre (Gen 15 3). Das geschichtliche Gegenbild bietet das Verhältniss Sibas zu Meribaal, dem Sohne Jonathans (II Sam 9 1 ff. 16 1 ff.).

Die moralische Pflicht war zunächst auf die Volksgenossenschaft

[1] Erst nach dem Priestercodex ist es dem Isaak um den זֶרַע הַקֹּדֶשׁ zu thun (Gen 26 34 35 27 46 28 1 ff.).

[2] Die Schwagerehe war auch bei den alten Arabern üblich; vgl. W. R. Smith, Journal of Philol. IX, 81 und zu Gen 38 ebendort S. 95.

beschränkt, im ältesten Israel war sie das sogar in noch höherem Masse als bei anderen Völkern. Aber eben in dieser Beschränkung hat das alte Israel wie kein anderes Volk des Alterthums das Wesen der Moral begriffen, das über die Grenzen der Nation hinausreichte.

Auch bei den Hebräern galt die Gastlichkeit von Alters her als eine der heiligsten Pflichten. Der ursprüngliche Sinn von Gen 18 ist offenbar der, dass Abraham die drei Männer nicht erkannte und Jahve ihm zum Lohn für seine Gastlichkeit die Geburt Isaaks verhiess. Hierin steht Lot hinter seinem Oheim nicht zurück, mit Lebensgefahr vertheidigt er seine Gäste gegen die Schändlichkeit der Sodomiter und eben damit verdient er seine Rettung (Gen 19). Auch die Dienstfertigkeit der Frauen tritt bei solcher Gelegenheit hervor (Gen 24 17ff.).

Geradezu unter dem Schutz des Stammes- oder Volksgottes stand der Schutzbürger (גֵּר) fremden Blutes, der in irgend einer Weise als solcher anerkannt war. Abraham fürchtet, dass die Philister in dieser Beziehung weniger fromm seien als andere Völker (Gen 20 11). Unter göttlichem Schutz stand aber auch der Fremde, der in erlaubter Weise im Lande verkehrte. Ich fürchte Gott, sagt Joseph, als er die der Kundschafterei verdächtigten Brüder milder behandelt (Gen 42 18). Wenn aber der hebräische Sclave zum Weibe seines ägyptischen Herrn sagt: wie sollte ich wider Gott sündigen (Gen 39 9)! — so klingt das schon an die universalistische Moral der Propheten an.

Es gab auch eine göttliche Gerechtigkeit, die jedes friedliche Volk vor willkürlichem Angriff schützte. Der Stamm Dan trieb freilich Strassenraub und der Spruch von Gen 49 17 findet darin kein Arg. Dan hatte auch dem Efraimiten Micha Gottesbild und Priester genommen. Wenn es aber Dt 25 18 als Verletzung der Gottesfurcht bezeichnet wird, dass Amalek in der Wüste den Nachtrab Israels angriff, so ist das wohl nicht nur spätere Denkweise.

Anders stand man natürlich dem Kriegsfeinde gegenüber. Mit entsetzlicher Grausamkeit verfuhr David gegen die moabitischen (II Sam 8 2) und ammonitischen Kriegsgefangenen (II Sam 12 31)[1].

[1] Vgl. II Reg 8 12. Die Deutung G. Hoffmanns (ZATW II 53ff.), wonach David die gefangenen Ammoniter nur zu allerlei Sclavenarbeit verurtheilt hätte (vgl. auch die Mesa-Inschrift Z. 25 26), ist unhaltbar. Vgl. Steiner, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1885, 303. Barbarisch verfuhr auch noch Menahem im Bürgerkriege (II Reg 15 16 vgl. Am 2 13).

In ältester Zeit galt für den Feind unter Umständen auch kein Recht und Vertrag. Die Ermordung Siseras durch Jael wäre nach den Begriffen der Araber ein frevelhafter Verrath gewesen, Jael wird aber dafür aufs höchste gesegnet (Jdc 5 24ff.). Den widerrechtlichen Angriff Simeons und Levis auf Sichem nennt Jakob Gen 34 30 gefährlich, übrigens tadelt er ihn nicht.

List und Trug erscheint vielfach als Israels Waffe gegenüber dem Nebenbuhler und Feinde. Der Betrug, durch den Jakob den väterlichen Segen erschleicht, die unredlichen Künste, mit denen er bei Laban seine Herde zu vergrössern weiss, der Diebstahl, den Rahel an dem Hausgott ihres Vaters begeht, gehen nicht sowohl die häusliche Moral als vielmehr die internationale an. Sie sind nicht anders zu beurtheilen, als wenn Mose vom Pharao nur die Erlaubniss zu einer Festfeier in der Wüste verlangt und das Volk sich den dazu nöthigen und ihm fehlenden Festschmuck von den Aegyptern leiht. In diesem Sinne erzählte man sich wohlgefällig das glückliche Gelingen aller dieser Anschläge. Den Späteren war das alles anstössig. In der Erzählung des Priestercodex sind diese Elemente der Sage sämmtlich eliminirt. Hosea und Jeremia tadeln aufs bitterste die List Jakobs gegen seinen Bruder (Hos 12 4 Jer 9 3), der Elohist leitet das Wachsthum der Herde Jakobs vom göttlichen Segen her (Gen 31 10 12). Aber schon in der ältesten uns bekannten Gestalt weisen diese Erzählungen Züge auf, die den moralischen Anstoss zu mildern suchen. Bei der Erschleichung des väterlichen Segens ist Jakob von seiner aramäischen Mutter angeleitet, er selbst ist dabei freilich nur wegen des Fluches bedenklich, den er, von Isaak erkannt, sich zuziehen könnte. Vom Diebstahl Rahels weiss Jakob nichts. Jahve schreibt den Israeliten vor, nur die Erlaubniss zu einer Festfeier vom Pharao zu verlangen und sich den Schmuck der Aegypter dazu zu leihen, durch den Treubruch der Aegypter kommt es dann dahin, dass ihre Kleinodien den Israeliten verbleiben, die zugleich der verdiente Lohn für Israels Dienstarbeit sind.

Einen hässlichen Ausdruck hat der Nationalhass in der Erzählung von der Entstehung Moabs und Amnons gefunden (Gen 19 30ff.), aber um so merkwürdiger ist die Characterisirung Esaus in der Genesis. Edom war ein grimmiger Feind Israels, sein Zorn und Hass gegen das glücklichere und mächtigere Israel, dem es dienen musste, kannte keine Grenzen und kein Ende. Aber der jähzornige Esau erscheint als arglos und gutherzig, zuletzt gelingt

es dem Jakob, ihn zu begütigen. Unsere Sympathie neigt sich mehr dem Esau als dem Jakob zu, aber einigermassen hat schon der israelitische Erzähler und Leser so empfunden. Zu Ahabs Zeit rühmte man die Menschlichkeit der Könige Israels bei Freund und Feind (I Reg 20 31).

Das Wesen des israelitischen Nationalcharakters sollte nicht nur in schlagfertiger Schlauheit, sondern auch in weitblickender Klugheit bestehen. Dadurch hatte Jakob über den gutmüthigen aber auch leichtfertigen Esau triumphirt, der für ein Linsengericht seine Erstgeburt hingab. Aber man wollte überhaupt nicht Jakob (im Sinne von Nachsteller) sein und heissen, sondern Jaschar oder Jeschurun (d. h. der Rechtschaffene), wozu man spielend den Namen Jisrael abwandelte[1]. Mannhaftigkeit, wie wir sie verstehen, war freilich keine israelitische Tugend. In der Noth zu lügen, galt durchaus nicht für unehrenhaft. Mit Humor erzählte man sich, wie David seinen philistäischen Oberherrn hinter das Licht geführt hatte (I Sam 27 9ff. 28 2 29 8ff. vgl. 21 1ff.). Es wird auch kein Arg darin gefunden, dass Abraham und Isaak aus Todesfurcht ihre Weiber für ihre Schwestern ausgeben und so ihre Ehre in Gefahr bringen[2]. Aus einem edleren Motiv, nämlich um seine Gäste zu retten, will Lot seine Töchter preisgeben. Der Zweck, den man verfolgte, machte oft gleichgültig gegen die Mittel. Nathan, der uns II Sam 12 grossartig erscheint, konnte auch die Seele einer Hofintrigue sein (I Reg 1)[3]. Die ältere Zeit war auch ferne von sittlicher Selbstzucht. Da galt es für ziemlich selbstverständlich, dass man sich beim Gastmahl berauschte (Gen 43 34 II Sam 11 13, vgl. freilich auch Gen 9 21 ff.). Selbst bei dem Nasiräer Simson wird ohne irgend welchen Tadel berichtet, dass er am fremden Orte mit einer Hure umging (Jdc 16 1 vgl. Jos 2 1). Wie gewöhnlich der

---

[1] ספר הישר Jos 10 13 = das Buch Israels. Vgl. ישרון Dt 32 15 33 5 26 Jes 44 2. Dahin ist vielleicht auch Num 23 10 ישרים zu ändern. Vgl. Bacher, ZATW V, 161—163. Natürlich hat der Name nicht nur moralischen Sinn, sondern auch religiösen.

[2] Noch abstossender wird dies Thema Gen 12 10ff. behandelt. Hier entstammt Abrahams Lüge nicht nur der Todesfurcht, er berechnet im Voraus auch den Gewinn, den die Preisgebung Saras ihm eintragen soll und wirklich einträgt. Aber das Stück ist später eingetragen und nicht nur literarisch secundär. Man vgl. dagegen die Hochherzigkeit Abrahams gegen Lot (Gen 13 8), der freilich auch ein Blutsverwandter ist.

[3] Vgl. noch bei Elisa 2 Reg 8 7ff. Elisa kann aber keineswegs als Massstab für seine Zeit gelten.

Verkehr mit Kadeschen war, sieht man daraus, dass Thamar darauf ihren Plan baut, ihren Schwiegervater Juda zu überlisten. Aber schon in der älteren Zeit tritt uns vor allem in David ein Seelenadel entgegen, der Bewunderung erregt, und die spätere besass die hohe sittliche Bildung, die uns in der Genesis überhaupt und namentlich in der Geschichte Josephs entgegentritt. Die natürliche Liebe zu seinen Brüdern drängt ihn, sich ihnen zu erkennen zu geben, aber das ist für ihn eine sittliche Unmöglichkeit, so lange sie sich nicht als bessere Brüder und Söhne bewährt haben wie früher. Der Contrast zwischen der Wärme jener Empfindung und der stahlharten Festigkeit, mit der er die Brüder auf die Probe stellt, macht das Anziehende seiner Gestalt aus.

Zweiter Theil.

Die Religion der Propheten.

§ 11. Elia.

Schon unter dem Hause Omris gerieth Israel im Kampfe mit Damaskus in grosse Gefahr. Da regte sich im Volke eine energische Reaction gegen die kanaanitische Cultur. Dass Israel nicht mehr seine alte Kraft entwickelte, schien vom Verfall der altisraelitischen Sitte herzurühren. Besser, so meinte man, würde es um Israel stehen, wenn es noch die Sitte befolgte, die die Väter aus der Wüste mitgebracht hatten. Es bildete sich damals eine Secte, die der kanaanitischen Cultur, d. h. dem Wein, aber auch dem Ackerbau und der Ansässigkeit entsagte. Das waren die Rekabiter, so genannt nach ihrem Stifter Jonadab ben Rekab (II Reg 10 15ff. Jer 35). Das Gelübde dieser Secte war die schärfste Form des Nasiräats und schwerlich die älteste. Wenigstens lässt die Sage das Nasiräat in der Person des Simson schon aus der Richterzeit stammen und das verdient Glauben. Geschichtlich bezeugt sind die Nasiräer allerdings nicht vor Jonadab ben Rekab.

Für ganz Israel die altväterliche Sitte wieder herzustellen war unmöglich. Aber wenigstens einzelne Glieder des Volkes sollten ihr entsprechend leben und so in ihrer Person den echten Israeliten, darstellen. Sie enthielten sich des Weines und jedes berauschenden Getränkes, aber auch aller Producte des Weinstocks (Jdc 13 14 vgl. Num 6 4) und überhaupt aller Genüsse, die die älteste israelitische Sitte verbot[1] (Jdc 13 4 7 14). Diese Leute nannte man in

[1] Das wird mit כָּל־טֻמְאָה Jdc 13 4 7 14 gemeint sein. Das gesetzliche Nasiräatsgelübde konnte auch von Frauen abgelegt werden (Num 6 2). Aber von jeher war das Nasiräat naturgemäss vor allem Sache von Männern. Dass Simson sich des Weines enthielt, wird freilich nicht gesagt, ist aber selbstverständlich; vgl. Jdc 13 7. Noch das Gesetz verbietet den Priestern während ihres Dienstes

Israel נְזִירִים, d. h. Geweihte. Kinderlose Eltern suchten dadurch von Jahve Nachkommenschaft zu erlangen, dass sie einen künftig ihnen geschenkten Sohn zum Nasiräer zu machen gelobten. Bis zu seiner Geburt beobachteten sie selbst die dem Nasiräer gebotene Abstinenz, damit das Kind schon in seiner Entstehung nach Fleisch und Blut ein reiner Israelit wäre (Jdc a. a. O.). Aus Am 2 11 ist zu schliessen, dass das Nasiräatsgelübde auch von jungen Leuten (בַּחוּרִים) auf Lebenszeit übernommen wurde, und das ist gewiss ursprünglicher als die Weihung vor der Geburt (vgl. das nachdrückliche מִן הַבֶּטֶן Jdc 13 5). Diese Geweihten lebten vielleicht auch in Genossenschaften nach Art der Prophetenvereine zusammen, als eine solche Genossenschaft hat man sich wenigstens die Rekabiter zu denken. Aber der Nasiräer Simson lebt für sich allein. Uebrigens muss man annehmen, dass die altisraelitische Sitte nach der Eroberung Kanaans von kleinen Kreisen festgehalten wurde und erst allmälig ausstarb, so dass sie in der Form der Askese weiterleben konnte.

Späterhin war das auf Zeit übernommene Nasiräat eine rein private Askese, die der Einzelne Gott für die Erfüllung dieses oder jenes Wunsches gelobte. Vielleicht erhofften auch die alten Nasiräer von ihrer Enthaltsamkeit irgend etwas für sich selbst. Vor allem aber dienten sie der Gesammtheit, sie wollten für Israel und für

---

Wein zu trinken (Lev 10 8 ff.). Das hat auch darin seinen Grund, dass der Wein dem Jahve von Haus aus zuwider war. Die Gesetzgebung Ezechiels schliesst ihn stillschweigend von den Opfergaben aus. Vgl. auch Hos 3 1 4 11. Abneigung gegen den Wein war besonders lebhaft bei den Nabatäern (Diod. Sic. XIX 94 3), auch bei den Arabern wurde er schon vor Muhammed bekämpft (vgl. W. R. Smith, Prophets S. 388, Note 16). Der römische Flamen Dialis durfte keinen Weinstock berühren, ja sogar keinen von Reben überrankten Weg betreten. Vgl. auch Knobel-Dillmann zu Lev a. a. O.

Das lange Haar des Nasiräers, genannt die Weihe seines Gottes (Num 6 7 vgl. Jer 7 29), bedeutet dagegen nur, dass er der Gottheit geweiht ist. Der arabische Pilger lässt das Haar wachsen, bis die gelobte Wallfahrt beendet ist und er aus dem heiligen Stande in den profanen zurücktritt (Wellh., Skizzen III, 117 ff., ZDMG 87, 719). Der Nasiräer kommt nie aus dem heiligen Stande heraus. Nach I Sam 1 11 schoren in alter Zeit auch die Priester das Haar nicht. Noch Ezechiel kennt diese priesterliche Sitte, wenn er den Priestern sowohl das Kahlscheren wie das Langwachsenlassen des Haares verbietet (Ez 44 20). Damit unbekannt macht LXX den Samuel in ihrem Zusatz zu I Sam 1 11 zu einem Nasiräer. Anderseits war die Haarschur auch Trauerzeichen, auch die Hebräer übten sie als solche. Aber der Sinn des langen Haares der Nasiräer ist danach nicht zu bestimmen. נזיר heisst übrigens auch der ungeputzte Weinstock Lev 25 5 11.

Jahve das wahre israelitische Wesen darstellen, Israel zum Vorbild, Jahve zum Wohlgefallen. Dazu fühlten sie sich nach Art der Propheten vom Geiste Jahves getrieben. Ein Verdienst erwarben sie sich damit nicht, es war Jahves Gnade gegen sein Volk, dass er Nasiräer erweckte (Am 2 11).

Der halbgroteske Recke Simson hat mit dem ernsten Nasiräer von Haus aus nichts zu thun. Dass aber zwei ursprünglich so verschiedene Gestalten in der Sage zusammenwachsen konnten, weist doch auf den eigentlichen Sinn des Nasiräats hin. Wie die Ungnade Jahves und die Entartung Israels vor allem darin empfunden wurde, dass Israel seinen Feinden unterlag, so wollte das Nasiräerthum die Gnade Jahves und die alte Kraft Israels wiedergewinnen zur Abwehr der Feinde. Gewiss wollten die ältesten Nasiräer Helden im Kriege sein und auch die Secte des Jonadab wollte direct oder indirect dem Kampfe mit Damaskus dienen. Aber Amos, dem an der kriegerischen Kraft Israels nichts liegt, stellt Propheten und Nasiräer als die beiden geistigen Gnadengaben Jahves an sein Volk hin (Am 2 11). Deshalb muss ihre Askese späterhin auch einen höheren Sinn gehabt haben.

Aber einen einzigartigen Ernst nahm die israelitische Religion damals im Herzen des Elia an. Leider kennen wir seinen Kampf mit Ahab nur aus halb sagenhafter Ueberlieferung. Danach wollten Ahab und Jezabel die Jahvereligion ausrotten, die Altäre Jahves wurden zerstört und die Jahvepropheten ermordet. Zur Strafe hierfür kündigte Elia eine mehrjährige Hungersnoth an und die Erfüllung seiner Drohung zwang den Ahab zur Nachgiebigkeit. Elia durfte in einer Opferprobe auf dem Karmel beweisen, dass Jahve der wahre Gott, der Tyrische Baal dagegen ein nichtiger Götze sei. Da fiel das Volk wieder dem Jahve zu und die Baalpropheten wurden umgebracht. Sofort hatte auch die von Elia angekündigte Noth ein Ende, auf sein abermaliges Gebet strömte ein reichlicher Regen hernieder. Aber dieser Sieg Elias war doch nur ein vorläufiger. Aufs äusserste gereizt setzte Jezabel eine neue und schwerere Verfolgung gegen die Jahvediener ins Werk. Die Altäre Jahves wurden wiederum zerstört, seine Propheten getödtet, allein Elia entkam nach Beersaba. Verzweifelt bat er den Jahve, seinem Leben ein Ziel zu setzen. Aber auf Jahves Befehl musste er zum Horeb wallfahrten, da trat Jahve ihm im Gewitter gegenüber und verhiess ihm den endlichen Sieg der Wahrheit, den Elia selbst freilich nicht mehr erleben sollte. Er sollte aber den Hasae

zum Könige von Damaskus, den Jehu zum Könige von Israel und den Elisa zum Propheten an seiner Statt salben und diese drei sollten für den Abfall Israels die furchtbarste Rache nehmen: „wer dem Schwerte Hasaels entrinnt, den soll Jehu tödten und wer dem Schwerte Jehus entrinnt, den soll Elisa tödten.“ Dann sollten 7000 übrig bleiben, die dem falschen Gott nicht gehuldigt hätten (I Reg 19 15—18).

Der sagenhafte Character dieser Erzählung liegt auf der Hand, sie steht auch mehrfach in Widerspruch mit der beglaubigten Geschichte jener Zeit. Stark übertrieben ist aber alles, was sie von der Verfolgung der Jahvereligion durch Ahab und Jezabel berichtet. Ahab dachte nicht daran von Jahve abzufallen. Es ist nicht wahr, dass er die Propheten Jahves erwürgt und seine Altäre zerstört hätte. Unmittelbar vor seinem Tode sind 400 Jahvepropheten um ihn versammelt und weissagen ihm, was er nur hören will. Die Söhne Jezabels heissen nach Jahve: Achazjahu und Jehoram. Allerdings hatte Ahab in seiner Haupstadt Samaria dem Tyrischen Baal einen Tempel erbaut. Damit gewährte er dem Gott der Jezabel und des mit ihm verbündeten Volkes von Tyrus das Gastrecht. Gelegentlich wird er selbst dem Tyrischen Gotte geopfert haben, auch fand dieser Cultus in Israel eine gewisse Verbreitung. 150 Jahre vor Ahab hatte Salomo in Jerusalem den Göttern der ihm unterthanen Völker Tempel erbaut, damit sie in Salomo den von ihren Göttern eingesetzten König erkennen könnten. Die Zeit Salomos hatte daran kaum Anstoss genommen, wenigstens bestanden jene Heiligthümer bis auf Josia fort. Es war nichts wesentlich Anderes, wenn Ahab in Samaria den Gott eines befreundeten Volkes duldete.

Ueberhaupt ist das Bild Ahabs von der Ueberlieferung früh zu Gunsten Elias entstellt, später verzerrt. Die ältesten Erzählungen über ihn zeigen, dass er ein trefflicher König war. Im Kampfe mit Damaskus war Israel schon unter Omri ins Gedränge gekommen. Omri hatte dem Könige von Damaskus Theile seines Gebietes abtreten müssen und war sogar von ihm abhängig geworden, Ahab wollte die Unabhängigkeit wieder gewinnen. Es war ein ungleicher Kampf, aber er führte ihn mit Erfolg, bis er in seiner letzten Schlacht bei Ramath Gilead fiel. Menschlichkeit, Edelsinn und Heldenmuth zeichneten ihn aus, seinen Feinden war er ein Schrecken, aber mit Vertrauen und Stolz sah sein Volk auf ihn.

Augenscheinlich muthete er Israel dabei allerlei zu. Im Interesse der königlichen Macht wie des Reiches war Israel damals wie unter

Salomo in Provinzen eingetheilt, die von königlichen Statthaltern verwaltet wurden (I Reg 20 14ff.). Eine Provinz hiess Medina, das war ein aramäisches Wort und aramäischem Muster wird Ahab auch in der Sache gefolgt sein. Zweifellos war ein solches Institut unbeliebt. Ueberhaupt musste die Reibung, die in Israel zwischen dem Königthum und der volksthümlichen Freiheitsliebe bestand, unter einem kräftigen Herrscher, wie Ahab es war, besonders gross sein. Es trug sich auch ein Ereigniss zu, das das Volk in weiten Kreisen erregte. Jezabel liess den Naboth, einen Bürger von Jesreel, durch Justizmord aus dem Wege räumen, um so seinen Acker an Ahab zu bringen. Im übrigen Orient hat ein derartiger Vorfall jeder Zeit zu den Alltäglichkeiten gehört, in Israel empfand man die Hinrichtung Naboths als etwas Ungeheuerliches. Verhängnissvoll wurde sie aber auch nur deshalb, weil Elia ihm zur Strafe hierfür den Untergang seines Hauses ankündigte (II Reg 9 25 26 I Reg 21).

Es ist merkwürdig, dass Elia eben aus diesem Anlass und nicht wegen des Tyrischen Baaldienstes eine solche Drohung aussprach. Der nächste Gegenstand des Streites war freilich dieser Cultus, aber der Conflict selbst hatte einen viel allgemeineren Character. Zu seinem Hintergrund hatte er die hochgefährliche Lage, in der Israel sich damals befand. Ahab bot das beste Können des Königs und des Helden auf, um sich und Israel gegen die Syrer zu vertheidigen, politische Klugheit und Tapferkeit. Von religiöser Begeisterung spüren wir freilich bei ihm und später bei seinem Sohne Joram nichts, auch in den Erzählungen nicht, die von Bewunderung für Ahab getragen sind (I Reg 20 22 vgl. II Reg 3). Im Gegentheil werden sie beide als profan geschildert[1]. Als Josafat mit Ahab und später mit Joram in den Krieg zieht, ist es beide Male Josafat, der die Propheten befragen will. Als König von Israel verlangte Ahab herrisch, dass die Propheten ihm Sieg verhiessen. Den Micha ben Jimla, der das nicht wollte, liess er ins Gefängniss werfen. Ueberhaupt handelte er als König von Israel wohl ebenso wie ein anderer König jener Gegenden in seiner Lage gehandelt hätte und meinte damit seine Pflicht zu thun. Gewiss waren es auch politische Gründe, aus denen er den Tyrischen Baaldienst einführte. Die Masse des Volkes sah das alles nicht oder war gleichgültig dagegen, ihr galten Ahab und Joram um ihrer Erfolge willen als gottgegebene Könige. Als

[1] Vgl. auch die Reden der höheren Officiere im Lager von Ramath Gilead (II Reg 9 11).

das Haus Omris gefallen war, hat das Volk Israel ihm Generationen hindurch nachgetrauert.

Aber für Elia bedeuteten die Erfolge Ahabs und seine königlichen Tugenden nichts. Die Noth Israels rief in ihm die Frage wach, worauf die Existenz Israels beruhe und ihm wurde darauf noch eine andere Antwort, als die Rekabiter sie gaben. Jahve forderte Hingabe und Gehorsam gegen seine Ordnungen. Das hatte man freilich stets geglaubt und sich danach halten wollen, man hatte sich vor ihm gefürchtet und im Unglück hatte man es auch von hinten nach empfunden, dass Jahve jeden Ungehorsam aufs schwerste rächte. Aber jetzt weissagte Elia angesichts der von Damaskus drohenden Gefahr Israel Unheil, indem er Ahab den Tod androhte. Jahve verlangte mehr als das Volk wähnte, er verlangte Israels ganzes Herz. Der Dienst des Tyrischen Baal, der dem Volke gleichgültig erschien, war Abfall von Jahve, mit der schwersten Niederlage sollte es ihn büssen und wegen des Justizmordes von Jesreel sollte das Haus Omris untergehen[1]. Ahabs Sünde war Israels Sünde, über das Volk, das den fremden Gott duldete und sich sogar an seinem Dienst betheiligte, konnte Elia unmöglich anders urtheilen als über seinen König.

National war die Religion Israels, aber wollte man die Religion einmal in ihrem vollen Ernst nehmen, dann sprach sie über die Nation das Urtheil. Wo war die volle Hingabe an Jahve, wo der unverbrüchliche Gehorsam gegen seinen Willen? Aber durchsetzen musste Jahve ihn, die Befreiung Israels von Damaskus, ja sein gegenwärtiger Bestand war dem gegenüber gleichgültig. Elia und sein Gesinnungsgenosse Micha, der dem Ahab stets Unglück weissagte, forderten Israels Niederlage als den Sieg Jahves über Israel und den Tyrischen Baal. Zum ersten Male rangen hier die Gegensätze von Geistlich und Weltlich mit einander. Eifer für Jahve wird zuerst dem Elia beigelegt (1 Reg 19 14), er redete im Namen eines eifrigen d. h. eigentlich eifersüchtigen Gottes, der allein und überall in Israel gelten wollte. Im Grunde bekämpfte Elia nicht den Ahab, sondern das Königthum als solches, ja die Nation als solche — davon hatte er selbst freilich kaum ein klares Bewusstsein[2]. Aber das war ihm

---

[1] Von der späteren Legende II Reg 1 darf man vielleicht als geschichtlich festhalten, das Ahasja wirklich das Orakel des Baal Zebub von Ekron wegen des Ausgangs seiner Krankheit befragen liess und Elia ihm zur Strafe dafür den Tod weissagte. Den Zeitgenossen Elias ist jene Anfrage aber schwerlich anstössig erschienen (cf. II Reg 5 8 7ff.).

[2] I Reg 19 15 wird immerhin die Denkweise der späteren Prophetie ein-

allerdings gewiss, dass Jahve nicht auf der äusseren Macht und Herrlichkeit Israels stehe. Vielleicht geht auch auf ihn zurück, was I Reg 18 24 27 37 39 von der Nichtigkeit des fremden Gottes gesagt wird (vgl. II Reg 5 15).

Merkwürdig ist bei alledem, dass dieselbe Sage, die ihn als den grimmigen Feind des Tyrischen Baal schildert, im Lande desselben Baal leben und im Hause der Wittwe von Ṣarpath seine Wunder thun lässt. So konnte man sich nur erzählen, wenn Elia die fremde Religion als solche nicht hasste. Nur in Israel wollte er sie nicht dulden. Elia erscheint ferner fast immer für sich allein, er lebt in der Einsamkeit und tritt nur für kurze Augenblicke unter die Menschen, um ihrem lügnerischen Treiben im Namen der göttlichen Wahrheit das Urtheil zu sprechen. Dann war er sofort wieder verschwunden, als ob der Geist ihn entrückt hätte (I Reg 18 12). Hierauf beruht die Erhabenheit und Reinheit seiner Gestalt.

Einen anderen Eindruck machen die Anhänger, die er fand. Es sammelte sich ein Kreis von Fanatikern (vgl. קִנֵּאתִי לַיהוה II Reg 10 16), die bei guter Gelegenheit das gottlose Königshaus und mit ihm den fremden Cultus gewaltsam beseitigen wollten, zu ihm gehörten auch die Rekabiter. Elisa, der die Seele dieses Kreises war, stiftete den Feldhauptmann Jehu zur Ermordung des Königs Joram auf. Damit erreichte er freilich die Ausrottung des Tyrischen Baaldienstes, aber um einen theuren Preis (II Reg 9 10)[1]. Jehu war nichts weniger als ein Eiferer für Jahve. Er hatte freilich der Begegnung zwischen Elia und Ahab auf dem Acker Naboths beigewohnt und dadurch wohl einen ersten Impuls zu seiner späteren That empfangen. Aber er war darum doch ein ebenso profaner und obendrein viel schlimmerer Mann als Ahab und Joram. Dieser gräuelvolle Mörder und teuflische Verräther stand noch ein Jahrhundert später im schlimmsten Andenken. Hosea, kein Freund des Götzendienstes, fordert den Untergang des Hauses Jehus und Israels zur Strafe für das Blutvergiessen, durch das Jehu einst emporkam (Hos 1 4). Gleichwohl konnten Elisa und Jonadab mit Jehu einen Bund machen.

spielen. Aber Elia konnte doch den Hasael, den Jehu und den Elisa bestellen, wie die späteren Propheten die Assyrer. Auch Elisa bestellt den Hasael, der über Israel das grösste Unheil bringen sollte, aber er thut es wider Willen (II Reg 8 7ff.). Dagegen ist es ein sehr grosser Unterschied, ob man in diesem oder jenem Feinde von hinten nach einen von Jahve bestellten Gegner Israels erkennt, oder ob Jahves Propheten im Voraus auf ihn hinweisen.

[1] Nach II Reg 11 18 führte Athalja den Tyrischen Baaldienst auch in Jerusalem ein, ihr Sturz machte ihm aber auch da ein Ende.

Jonadab war selbst an dem Verrath in Samaria betheiligt und Elisa scheut auch sonst vor unlauteren Mitteln nicht zurück, an die sein Meister kaum gedacht haben kann.

Aber die Wahrheit sollte in Israel auch zur Geltung gebracht werden und es fragt sich, ob Elia dafür allein auf die Hand von oben warten wollte. Die Ueberlieferung ist anderer Meinung (I Reg 18 40 19 15ff.). Er scheidet aus der Welt mit dem Troste, dass die grimmigste Rache über das abtrünnige Volk kommen werde, und er selbst darf noch ihre Vollstrecker bestellen. Freilich darf der grosse Abstand, der ihn von einem Elisa trennt, nicht übersehen werden. Elisa war auch fernerhin im Kriege mit Damaskus der hauptsächlichste Träger der national-religiösen Begeisterung und hat als solcher seine Schuldigkeit gethan, aber da ging er in Bahnen weiter, die Elia verlassen hatte [1].

§ 12. Amos.

Elia und Micha ben Jimla waren die Vorläufer der neuen Prophetie, die um die Mitte des 8. Jahrhunderts in Israel auftrat. Die Kriege Israels mit Damaskus nahmen zuletzt noch ein gutes Ende, wenngleich diese Noth unter dem Hause Jehus erst ihren Gipfel erreichte. Israels Gegenwehr war in Folge von glücklichen Umständen schliesslich von Erfolg gekrönt, unter Jerobeam II. erhob es sich noch einmal zu einer Macht, wie sie früher nur David besessen hatte (II Reg 14 25 26). Je grösser die Gefahr gewesen war, je schwerer die Leiden des hundertjährigen Kampfes, je grössere Anstrengungen der Sieg gekostet hatte, um so glücklicher war man über den Ausgang. In diesem Siege über Damaskus erhob sich das national-religiöse Selbstbewusstsein Israels zu jener stolzen Höhe, auf der es an manchen Stellen des Pentateuch erscheint. Aber um die Mitte des achten Jahrhunderts wurde die politische Lage Israels eine völlig andere. Bis dahin hatte der Raum zwischen Eufrat und Aegypten für Israel die Welt bedeutet, mit der es zu rechnen hatte. Was über jene Grenzen hinaus lag, war Gegenstand der Wissbegier gewesen, übrigens kam es nicht in Betracht. Deshalb konnte man meinen, dass Israel und Jahve unvergleichlich seien. Aber jetzt erschienen die Assyrer auf dem Plan. Israel hatte seinen Triumph über Damaskus zu einem Theile dem Umstand zu verdanken, dass

[1] Wenn Elia Israels Wagen und Reiter genannt wird (II Reg 2 12), so steht das im schärfsten Widerspruch mit I Reg 19 15ff. Wunderlicher Missverstand hat dies Prädikat von Elisa auf ihn übertragen.

die Damascener von diesem furchtbaren Feinde im Rücken gefasst wurden. Nun war man freilich der Damascener Herr geworden, aber an deren Stelle waren die Assyrer getreten. Als Hinterland von Phönicien und Philistäa und als der Schlüssel Aegyptens wurde das israelitische Gebiet Gegenstand der assyrischen Eroberungskriege. Da brach die nationale Grösse Israels in jähem Sturze zusammen. Die Assyrer machten nicht nur seiner Freiheit ein Ende, durch ihre barbarische Kriegführung und durch das entsetzliche Mittel der Deportation vernichteten sie es in seinem nationalen Bestande. Nur ein Menschenalter liegt zwischen der glänzenden Regierung Jerobeams II. und dem Untergang Samarias. Das kleine Juda blieb noch einige Generationen länger erhalten, bis die Chaldäer ihm dasselbe Schicksal bereiteten wie die Assyrer dem Reiche Israel.

Der alte Jahveglaube, der auf der Nation stand, erwies sich damit als Illusion, mit dem Falle Samarias war sein Schicksal besiegelt und nach dem sonstigen Lauf der Dinge hätte die nationale Religion Israels mit Israel dahinfallen müssen. Aber gerade im Untergang der Nation gewann die Religion Israels neue Macht und Wahrheit in einer neuen Prophetie, dem grössten Wunder der vorchristlichen Weltgeschichte. Freilich steht der Jahveglaube dieser Propheten in enger Beziehung zu dem des alten Israel, sie erheben auch nirgendwo den Anspruch neue Wahrheiten zu verkündigen. Dennoch tritt mit ihnen etwas wesentlich Neues in die ATl. Geschichte ein. Thatsächlich stehen sie mehr in Gegensatz zu dem älteren Glauben als in Beziehung zu ihm, sie lösen das Band, das bis dahin Gott und Volk umschloss, um es dann in neuer Weise wieder zu knüpfen. Ihr geschichtlicher Einfluss äussert sich zunächst darin, dass der Jahveglaube in neuer Gestalt den Fall Israels überdauerte, dass die Trümmer des untergegangenen Volkes an dem Gott der Väter nicht irre wurden, dass vielmehr die Religion das untergegangene Volk in der jüdischen Religionsgemeinde neu erstehen liess. Aber darin erschöpft sich die Bedeutung dieser Prophetie nicht, sie war mehr als die Begründerin der jüdischen Gemeinde. Sie steht auch zum Christenthum in Beziehung, nicht sowohl durch die sogenannten messianischen Weissagungen, als vielmehr durch ihre religiösen Grundanschauungen, die auf eine Loslösung der Religion von Israel, auf ihre Individualisirung und zuletzt auf ein weltumfassendes Gottesreich tendiren. Deshalb muss diese Prophetie für sich besonders betrachtet werden.

Nicht lange vor dem Jahre 750 trat in Bethel bei Gelegenheit des Herbstfestes der Judäer Amos[1] auf. Mitten in den Festjubel warf er die furchtbare Drohung, dass Israel dem assyrischen Schwert erliegen und aus seinem Lande weggeführt werden solle, Jahve selbst werde sein Volk in die Hände Assurs geben. Diese Ankündigung machte grossen Eindruck, der schlichte Hirt begründete sie mit einer gewaltigen Strafpredigt, das Land konnte alle seine Worte nicht fassen. Zuletzt erschien die Sache dem königlichen Oberpriester von Bethel bedenklich, er meldete sie dem Jerobeam und zwang den Seher, das Land zu verlassen.

Unerhört war die Drohung, die Amos aussprach, sie klang unglaublich, ja widersinnig. Sie bedeutete für Israel den Einsturz von Himmel und Erde, die Selbstvernichtung der Gottheit, die ohne Israel nicht gedacht werden konnte, und weil das alles unfasslich war, so bedeutete sie am Ende den schlimmsten Verrath an der Nation und die entsetzlichste Gotteslästerung. Aber mit unvergleichlicher Selbstgewissheit tritt Amos auf. Jedes Ding, sagt er, hat seinen zureichenden Grund und jede Ursache ihre nothwendige Folge. Amos weissagt, weil Jahve ihn gesandt hat und weil er weissagt, hat Jahve ihn gesandt. Der Herr Jahve thut nichts, ohne dass er seinen Rathschluss seinen Knechten den Propheten offenbarte. Der Löwe brüllt und wer zittert nicht! Der Herr Jahve redet und wer weissagt nicht!

Wunderbar ist diese Selbstgewissheit, die keiner Legitimation bedarf, obwohl sie mit dem bis dahin allein gültigen Glauben in den schärfsten Gegensatz tritt. Auf der Weissagung vom Untergange Israels beruht die weitere Religionsgeschichte des A. T. in ihrer Gesammtheit, aber sie ist auch gegen jede Erklärung spröde. Allerdings war sie durch die von Assur drohende Gefahr veranlasst. Das assyrische Schwert trifft Am 1 2 alle Völker des südlichen Syriens, um sich vor allem gegen Israel zu kehren. Amos wusste etwas von der grossen Welt. Er kannte viele Völker Vorderasiens und mit Aufmerksamkeit hatte er den Gang der Zeitereignisse verfolgt. Die Assyrer näherten sich mehr und mehr der israelitischen Grenze, alles hatten sie bis dahin vor sich niedergeworfen und man sah es vor Augen, wie sie überall durch die Deportation die nationalen Existenzen zerstörten. Amos nennt sie nicht mit Namen, aber er brauchte sie auch nicht zu nennen. Aber in Israel sah man die Grösse der Gefahr zunächst noch nicht oder wollte sie

[1] Vgl. über ihn besonders Wellhausen, Skizzen I, 46 ff.

nicht sehen. Die regierenden Herren prahlten gar mit Israels Machtmitteln, mit denen sie jeder Eventualität begegnen wollten (Am 6 1 13 9 10). Vor allem aber vertraute das Volk auf Jahves Hülfe. Freilich konnte ein Volk untergehen, wenn sein Schirm und Schatten, d. h. sein Gott von ihm wich (Num 14 9). Aber an Jahves Willen und an Jahves Macht, Israel beizustehen, konnte man nicht zweifeln, so eben noch hatte Israel durch ihn über Damaskus triumphirt. Er sollte sein Volk auch gegen Assur beschützen, ja er musste es, denn mit Israel stand und fiel er selbst. Der Widerstand, auf den die Assyrer und später die Chaldäer bei Israel und Juda und den Nachbarvölkern stiessen, zeigt uns, wie stark dieser Glaube war. Rasende Begeisterung trieb diese kleinen Völker immer wieder in den ungleichen Kampf, die furchtbarsten Schläge, die die Weltmächte gegen sie führten, konnten sie nicht entmuthigen. Das Vertrauen auf die nationalen und localen Gottheiten wurde nur durch die völlige Vernichtung ihrer Völker zerbrochen. Uns erscheint es von hinten nach selbstverständlich, dass Israel das Schicksal des gesammten Syriens theilte, aber für einen Israeliten war es nicht leicht vorauszusehen, wenigstens nicht für den, der es mit der Religion in ihrem herkömmlichen Sinne ernst nahm. Wenn Amos gleichwohl den Untergang Israels weissagte, so war das weder der Einfall eines Sonderlings, den etwa die Langeweile plagte, noch das Urtheil eines nüchternen Weltbeobachters, der das Resultat seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung gab. Auf dem Volke stand auch der Einzelne und der Untergang des Volkes war für jedes einzelne Volksglied ein Tod, dem gegenüber das eigene Sterben nichts bedeutete. Für Amos selbst geriethen bei diesem Gedanken Himmel und Erde ins Wanken [1]. Veranlasst ist seine Weissagung zweifellos durch das Nahen der Assyrer, aber sie ist daraus nicht zu erklären.

Amos selbst begründet seine Drohung mit dem Hinweis auf die Sünde Israels. Jahve vernichtet es, weil er seine Sünde rächen

[1] Hierfür würde es kaum in Betracht kommen, wenn Amos nur die Vernichtung Efraims weissagte. Uebrigens lässt seine Drohung für die Erhaltung Judas keinen Raum. Jahve rechtet mit dem ganzen Geschlecht, das er aus Aegypten geführt hat (3 1) und der Zorn, der von Jerusalem ausgeht, verschont Juda gewiss nicht (1 2). Allerdings redet Amos nur in Efraim, weil dort der Schwerpunkt Gesammt-Israels liegt, hier tritt ihm deshalb auch die Sünde des Volkes vorzüglich vor Augen. Aber dass Juda mit Israel fällt, ist ihm so selbstverständlich, dass er nur beiläufig davon redet (6 11). Ob die Worte 2 4 5 ächt sind, ist am Ende gleichgültig (vgl. sonst Duhm, Theologie der Propheten 119, Robertson Smith, Proph. 398 und jetzt Wellhausen z. St.).

muss. Es sah in Israel trübe aus. Durch die glückliche Beendigung der Syrerkriege war das Volk wieder zu Wohlstand gekommen, aber dabei hatten sich die Besitzverhältnisse stark verschoben, die grosse Masse des Volkes war verarmt. Uebrigens hatte der Wohlstand Sittenlosigkeit, Genusssucht und Habsucht erzeugt, die Schwachen wurden von den Starken vergewaltigt, der Arme konnte nicht zu seinem Recht kommen. Amos sagt, in Samaria gehe Macht vor Recht, wie das selbst in Aegypten und Philistäa unerhört sei. In der That rächte es sich jetzt an Israel, dass es einer festen Staatsordnung stets widerstrebt hatte, in allen Verhältnissen trat plötzlich ein unaufhaltsamer Verfall ein. Auch auf dem Gebiete des Cultus stand es vielfach nicht besser. Den Tyrischen Baal hatte man freilich vertrieben, aber der kanaanitische Baal war nicht ausgerottet. Unzucht kam bei den Altären Jahves vor, der Cultus war vielfach ein Prassen und Schlemmen, die Mittel dazu wurden durch Bedrückung der Armen aufgebracht. Profane Gesinnung trat auch sonst zu Tage, Nasiräer wurden gezwungen, Wein zu trinken. Uebrigens drang schon damals ein neuer Synkretismus in Israel ein, in Gottesbildern von ausländischem Muster wurde Jahve verehrt[1].

Im Blick auf die Sünden Israels ist Amos überzeugt, dass Jahve Israel vernichten müsse, es erscheint ihm das als eine moralische Nothwendigkeit. Man hat daher wohl gemeint, dass seine Weissagung überhaupt dieser Ueberzeugung entstammte. Hierfür könnte man sich vielleicht auch auf die Visionen des Amos berufen. In der Erzählung von ihnen (c. 7 ff.) giebt er uns nämlich einen Einblick in das Werden seiner Weissagung. Zuerst befiel ihn die Ahnung, dass Jahve Israel mit einer Heuschreckenplage heimsuchen wolle. Schon das erschien dem Propheten furchtbar. Wo blieb das kleine Jakob gegenüber dem Zorne des allmächtigen Gottes! Auf des Propheten Fürbitte zog Jahve die Drohung zurück, es reute ihn. Darauf trat dem Propheten eine andere Unheilsahnung vor die Seele: er sah, wie Jahve Israel mit einer schrecklichen Dürre strafen wollte. Auch gegen diese Aussicht sträubte sich die menschliche Empfindung und noch einmal gelang es den zornigen Gott durch Fürbitte umzustimmen. Aber in einer dritten Vision sah Amos ihn in Gestalt eines Baumeisters auf einer lothrechten Mauer stehen, ein Bleiloth hielt er in der Hand. Jahves Walten ist von unbedingter Folgerichtigkeit, es giebt eine Regel, nach der er über-

[1] Am 5 26. Vgl. aber jetzt Wellhausen z. St.

all handelt, das ist seine Gerechtigkeit. Unerbittlich will er danach jetzt mit Israel verfahren, die Strafe ist unausbleiblich und sie besteht nicht etwa nur in einer Heuschreckenplage oder einer Dürre, vielmehr lautet das Urtheil auf Vernichtung des Volkes, das assyrische Schwert macht seinem geschichtlichen Dasein ein Ende. Weil Amos zuerst eine Heuschreckenplage und weiter eine Dürre befürchtete und dann erst in Assur das Werkzeug der Rache Jahves erkannte, so könnte es scheinen, als ob bei ihm die Erkenntniss der Sünde Israels das Prius und die Gewissheit seines Untergangs das Posterius wäre. Aber so sehr auch die Sünde Israels den Jahve reizen mochte, ein Postulat, dass er Israel vernichten müsse, konnte sich aus der Sünde Israels nicht ergeben. Jahve konnte nach herkömmlichem Glauben sein Volk strafen, aber nicht vernichten. Die Assyrer bedrohten Israel und aus der Gewissheit, dass Jahve Israel durch sie zerstören werde, ergab sich umgekehrt die Grösse der Sünde Israels. Hinter den Heuschrecken und der Dürre, womit Jahve Israel zuerst heimsuchen will, stecken von vornherein die Assyrer, auf die man sie freilich nicht geradezu deuten darf. Es ist nur von psychologischem Interesse, dass Amos zuerst eine Heuschreckenplage und eine Dürre ahnte [1].

Die Weissagung des Amos war natürlich auch durch seinen Glauben an die göttliche Vergeltung und die damaligen Zustände Israels bedingt, aber erklärlich ist sie daraus so wenig wie aus der blossen Thatsache, dass Israel von Assur bedroht war. Auch die Combination dieser beiden Momente reicht dazu nicht aus. Vielmehr bewährte sich die Lebenswahrheit des geschichtlichen Jahveglaubens nun auch darin, dass der kommende Untergang Israels in den Herzen einzelner Männer seinen Schatten vorauswarf. Für die weitere Geschichte der alttestamentlichen Religion und der Religion überhaupt war diese Weissagung aber von einer solchen Bedeutung, dass sie uns als ein göttliches Geheimniss erscheinen muss.

Jahve erscheint dem Amos als ein Baumeister, der seine Mauer lothrecht aufführt. Das bedeutet, dass die Vergeltung der oberste und zuletzt der einzige Massstab seines Waltens ist. Aber diese Wahrheit ist eben mit der Gewissheit gegeben, dass er Israel vernichtet. Hierin offenbart sich die göttliche Vergeltung und daraus

[1] Das oben Gesagte behält auch dann seine Gültigkeit, wenn man mit Wellhausen (z. St.) annimmt, dass Heuschrecken wirklich gekommen waren und die Dürre thatsächlich eintrat, die Noth aber beide Male nicht die von Amos anfangs befürchtete Grösse erreichte.

ergiebt sich weiter die Schuld Israels. Die Frevel Israels wie seiner Nachbarn sind drei oder vier d. h. sehr viele. Einer würde schon hinreichen, um das über sie verhängte Verdammungsurtheil zu rechtfertigen. Mancherlei wirft Amos Israel vor. Er eifert gegen die Schwelgerei und Ueppigkeit (3 12 6 4 ff.), auch die der Weiber (4 1 ff.), gegen den Uebermuth und die stolze Sicherheit der Regierenden (6 1 13), zumeist kämpft er gegen den Gottesdienst des Volkes und gegen das Unrecht in Herrschaft und Gericht, in Handel und Wandel (8 5 6). Aber die Cardinalsünde Israels ist für ihn überall das Unrecht [1]. In der Schwelgerei und Ueppigkeit sieht er die Ursache und Folge des Unrechts, das Vertrauen auf äussere Machtmittel bedeutet ihm in erster Linie die Verkennung des einen Weges zum Heil, der in der gerechten Herrschaft besteht. Den Opferdienst verwirft er, weil er die Verachtung des wahren Willens Jahves bedeutet, der Gerechtigkeit fordert. Beim Cultus muss er aber auch daran denken, dass durch Plünderung des Volkes die Mittel für ihn beschafft werden. So führt Amos alle anderen Sünden Israels auf diese eine zurück, dass die Geringen, die Wittwen und Waisen von den Grossen vergewaltigt, von bestechlichen Richtern um ihr Recht gebracht und von den Kaufleuten betrogen werden. Die Regierenden und Herren und die üppigen Weiber sind deshalb auch vor allem Gegenstand der Drohung (3 9—15 4 1 ff. 5 11). Aufs höchste ist der Prophet über das Walten des Unrechts empört, aber er kennt auch einen Willen in der Welt, der zuletzt überall das Recht durchsetzt, es ist Jahve Zebaoth, der um des Rechts willen sein eigenes Volk vernichtet.

Die Anklagen, die Amos gegen Israel erhebt, beruhen auf keinerlei neuen Forderungen, die er im Namen Jahves aufstellte, das öffentliche Gewissen musste ihm überall Recht geben. Er selbst weist darauf hin, dass Jahve in der Predigt der Propheten und dem Vorbilde der Nasiräer längst seinen Willen kundgethan habe (2 11 12). Aber das Neue ist bei ihm, dass er Recht und Gerechtigkeit als die einzige Forderung Jahves hinstellt, auf der Jahve rücksichtslos besteht (5 24 15). Amos redet freilich weder von Jahves Richten noch von seiner strafenden Gerechtigkeit, sein Glaube an die Vergeltung Jahves ist zu unmittelbar, als dass er solcher Ausdrücke bedürfte.

[1] Unter מִשְׁפָּט und צְדָקָה verstehen Amos (5 15 24 6 12) und die Propheten nach ihm so wenig wie das alte Israel was wir das formale Recht nennen, sie begreifen darunter auch die Moral. Oft sind חֶסֶד und צדקה Wechselbegriffe (Hos 12 7 10 12 13 Mi 6 8). Vgl. bei Amos טוב (5 14 f.) und עשות נכוחה (3 10).

Amos hat die Weissagung vom Untergange Israels unseres Wissens zuerst[1] ausgesprochen und muss uns als der Anfänger der neuen Prophetie gelten. Deshalb ist es von Bedeutung, dass er die Sünde, die Israel mit dem Untergange büsst, fast ausschliesslich im Unrecht sucht. Als der nationale Gott war Jahve von jeher der Hort des Rechts gewesen, in der Thora der Priester war er um Israels willen in Israel für das Recht eingetreten. Elia hatte dem Hause Omris wegen des Justizmordes von Jesreel den Untergang angekündigt. Aber jetzt wird Jahves Rechtswille zu einem absoluten Soll, das sich zuletzt in der Vernichtung Israels durchsetzt. Als das Princip des Rechts kann er Israel vernichten, ohne selbst dabei zu Fall zu kommen, denn jetzt ist die ganze Erde der Schauplatz seines Waltens, er selbst aber ist die einzige Macht auf der Welt, weil nur das Recht Bestand hat[2]. Das ist, nach Amos zu urtheilen, der ursprüngliche Sinn des biblischen Monotheismus.

Als ein Richter, der nicht nur über Israel, sondern auch über andere Völker Recht sprach, war Jahve freilich schon früher gedacht. Lag Israel mit seinen Feinden im Kriege, dann sprach im Ausgang Jahves Gerechtigkeit das Urtheil. In diesem Sinne verlangten die Israeliten auch zu Amos Zeit nach dem Tage Jahves, als dem Tage der Abrechnung mit ihren Feinden. Denn der Spruch schien immer zu Israels Gunsten ausfallen zu müssen, wenn Jahve überhaupt richtete (Am 5 18). Amos giebt jener Erwartung gegentheiligen Sinn, am Tage Jahves geht Israel unter. Das ist der Tag, wo die Völker des südlichen Syriens und Palästinas dem Schwerte der Assyrer erliegen. Ueberall ist es das Unrecht, das Jahve an ihnen heimsucht. Die Moabiter büssen dafür, dass sie sich an der Leiche des Königs von Edom vergriffen (2 1). Jahve straft freilich auch das Unrecht, das die Nachbarn an Israel begingen, aber sie büssen das Unrecht als solches und nicht, weil es an Israel geschah. Vor allem aber rächt er das Unrecht, das Israel selbst verübte. Israel misst er mit schärferem Masse, als die übrigen Völker. Sie alle haben sich schwer vergangen, aber am schwersten wiegt Israels Schuld, weil Jahve allein Israel kennt, d. h. weil er mit ihm allein in Beziehung steht. Er hat freilich Israel aus Aegypten und durch die Wüste geführt, die Amoriter vor ihm vertilgt und ihm das Land Kanaan gegeben. Er hat ihm ferner seinen Willen geoffenbart, in-

[1] Vgl. freilich נביאים 2 11 12.

[2] Die Grossen, die das Reich auf das Unrecht gründen, wollen Rosse auf den Felsen laufen lassen und das Meer mit Rindern pflügen (6 12).

dem er in Israel Propheten und Nasiräer erweckte. Aber durch die Sünde Israels wird dieser sein Vorzug gänzlich hinfällig, er bedeutet kein ewiges Vorrecht, sondern nur eine grössere Verantwortlichkeit. „Euch allein kenne ich von allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich an euch heim alle eure Sünden“ (3 2). Nichts bindet den Jahve an dies Volk, das er durch eine Reihe von Züchtigungen vergeblich zur Bekehrung zu bringen suchte (4 6—13). Er hat nicht nur Israel aus Aegypten, sondern auch die Aramäer aus Kir und die Philister aus Kaftor in ihr Land geführt und wenn die Israeliten seinen Willen nicht thun, so sind sie ihm so gleichgültig wie die Mohren (9 7). Wohl wohnt er in Israels Mitte, für den Judäer Amos ist vor allem Jerusalem seine Wohnung, aber eben als der schreckliche Richter ist er Israel nah: Jahve brüllt von Zion her und von Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen, da verdorren die Auen der Hirten und es verwelkt das Haupt des Karmel (1 2).

Mit leidenschaftlichem Zorn kehrt Amos sich gegen das falsche Gottvertrauen des Volkes, vor allem aber gegen den Cultus, in dem es wurzelte. Jahve schien helfen zu müssen, im Opferdienst vergewisserte man sich immer wieder der Gemeinschaft mit ihm. Freilich war der Cultus längst nicht mehr der natürliche Ausdruck der Frömmigkeit. Die Opfermahle waren vielfach wüste Gelage. Man empfand es auch nicht als Widerspruch, dass man Jahve unter den Symbolen fremder Götter verehrte. Man meinte wohl gar, durch Unzucht den Namen Jahves zu heiligen (2 7). So wenig das alles mit dem ursprünglichen Sinn des israelitischen Cultus vereinbar war, die Lebhaftigkeit der Andacht litt nicht darunter. Man war vielmehr darüber aus ihren Rausch zu steigern. Amos redet gelegentlich von diesen Auswüchsen des Cultus und den Greueln, die sich an ihn knüpften, zumeist aber empört ihn der Glaube, dass der Opferdienst ein mystisches Band zwischen Gott und Volk knüpfe und man mit Opfern und Gaben den Jahve begütigen könne, um so mehr, je mehr man ihm darbrächte, während man sich um den wahren Willen Jahves, der auf Recht und Gerechtigkeit geht, nicht kümmern will. Deshalb ist der Opferdienst des Volkes Sünde, er bedeutet eine Verhöhnung der sittlichen Majestät Jahves, er muss Israel schon deshalb verstossen und seine Heiligthümer zerstören, um endlich einmal dieser beständigen Beleidigung überhoben zu sein.

Die Schroffheit, mit der Amos die Gerechtigkeit als die einzige Forderung Jahves dem Opferdienst des Volkes gegenüberstellt, giebt

dem sittlichen Charakter seines Gottesglaubens den schärfsten Ausdruck. Jahve fordert nichts für sich, — was sollten ihm auch Opfer und Gaben! —, aber unerbittlich besteht er darauf, dass Recht und Billigkeit unter den Menschen walten. In Wahrheit verschloss der Opferdienst dem Volke das Verständniss der prophetischen Predigt, das falsche Gottvertrauen, das die Propheten bekämpften, erwies sich als unbesieglich, so lange der Cultus bestand. Amos verlangt, dass er ein Ende nehme, weil er der Gottlosigkeit des Volkes sowohl Ausdruck, als auch immer neue Nahrung giebt[1].

---

[1] In dem oben bezeichneten Sinne wird der Opferdienst des Volkes auch von Hosea, dem Anonymus von Mi 6 1—7 6, von Jesaja und Jeremia und dem Dekalog von Ex 20 bekämpft. Hosea verspottet ihn als ein äusserliches Ding (5 6 4 19 LXX), aber nicht minder empört er ihn. Prächtig hat Israel seinen Gottesdienst gestaltet, im Wohlstand hat es viele Altäre erbaut und schöne Masseben errichtet. Eben damit meinte es sein Glück ebenso sicher zu stellen wie durch seine Festungen (8 11 10 1 2). In Wahrheit fordert Jahve Gerechtigkeit und überhaupt Erfüllung seines Willens. „An Liebe habe ich gefallen und nicht an Opfern, an Gotteserkenntniss und durchaus nicht an Brandopfern“ (6 6). Was hier מַעֲלוֹת bedeutet, ist aus dem vorhergehenden וְלֹא זָבַח und der Vergleichung von Ps 52 5 deutlich. Man versöhnt den Jahve mit Worten, natürlich mit solchen, die aus aufrichtigem Herzen kommen (14 3). Vgl. Jes 1 10 ff. Mi 6 6—8 Jer 6 20 7 21 ff. 11 15 14 12.

Dagegen darf man die Frage, ob die Propheten den Opferdienst überhaupt aus der Religion verbannt wissen wollen, theils gar nicht stellen, theils muss man sie sogar verneinen. Die Propheten verwerfen den Opferdienst eines Volkes, mit dem Jahve seinen Verkehr demnächst abbrechen will. Aber in der Verdammung des gegenwärtigen Israel kommt ihnen nur indirect zum Bewusstsein, wie sich die Beziehung zwischen Gott und Volk in allen Dingen ausdrücken und gestalten soll. Amos sagt, in der Wüste, wo es nichts zu opfern gab, habe man vierzig Jahre lang dem Jahve nicht geopfert, also könne die Religion ohne Opfer bestehen (5 25). Hosea, der zuerst von dem zukünftigen Volke Jahves redet, will auch den Dank für die göttliche Gnade in Worten (nicht in Opfern) ausgedrückt wissen (14 3 lies פְּרִי שִׂפְתֵינוּ). Aber bei der Aussicht, dass Israel im Exil dem Jahve nicht mehr opfern könne, ist ihm selbst unheimlich zu Muth: „Freue dich nicht Israel bis zum Jubel wie die Heiden, dass du hurst deinem Gott untreu, Buhllohn liebst auf allen Getreidetennen. Tenne und Keller sollen sie nicht laben und der Most soll sie trügen. Sie sollen nicht bleiben im Lande Jahves, Efraim soll nach Aegypten zurück und in Assyrien sollen sie Unreines essen. Nicht werden sie dem Jahve Wein spenden noch ihm schichten (יַעַרְכוּ für יֶעֱרְבוּ) ihre Opfer, ihr Brot ist wie Trauerbrot (לַחְמָם für לָהֶם), alle die davon essen, werden unrein, denn ihr Brot ist nur für ihren Hunger, es kommt nicht in Jahves Haus. Was wollt ihr thun am Feiertag und am Festtag Jahves (Hos 9 1—5)!“ Mit bitterem Hohn gegen das Volk mischt sich hier das eigene Grauen des Propheten. Bei Jesaja kann von einer principiellen Verwerfung des Cultus überhaupt nicht die Rede sein. Mit Sympathie redet er von der

Die Propheten, deren Reihe der Hirt von Thekoa eröffnet, haben in ihren Anschauungen und Ueberzeugungen, sowie in ihrem gesammten Wesen so vieles gemeinsam, dass sich daraus gewisse Grundzüge einer allgemein prophetischen Religion ergeben. Es ist hier der gegebene Ort, das zu zeigen.

Wie die älteren Propheten so wissen sich auch diese jüngeren, wie WELLHAUSEN (Skizzen I S. 50 ff.) mit Recht betont, in erster Linie als Seher, die die Zukunft vorausverkündigen. „Ein Wort sendet der Herr nach Jakob hinein und es fällt nieder in Israel und fühlen soll es das ganze Volk Efraim und Samarias Bewohner" — so beginnt Jesaja eine seiner ältesten Reden. Weissagend ist das Schlagwort seiner Predigt, das er öffentlich auf eine grosse Tafel schreibt (Jes 8 1 30 8) oder wie Hosea zu Namen seiner Kinder macht. Diese Propheten sind auch eifrig darauf bedacht, dass ihre Weissagung für die Zukunft aufbewahrt bleibe. Jesaja lässt sich ihren Wortlaut einmal von vornehmen Männern bezeugen (8 2) und diesem Zweck dient auch vor allem die prophetische Schriftstellerei (Jes 30 8). Dreiundzwanzig Jahre nach Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit bringt Jeremia alle seine früheren Reden auf Schrift, weil ihre Weissagung sich jetzt beim Nahen der Chaldäer erfüllen soll (Jer 36).

In der That ist bei Amos und seinen Nachfolgern die Weissagung überall der Ausgangspunkt ihrer gesammten Predigt und Thätigkeit, so verschiedenartig sich dieselbe auch gestalten mag.

Wallfahrt nach Jerusalem (30 29) und Opferrauch erfüllt den Tempel, als er selbst zum Propheten berufen wird (6 4 6). Danach dürfte sich allerdings der Sinn von Jes 1 10ff. bestimmen. 17 8 lautete dagegen der ursprüngliche Text: (Der Mensch) wird aber nicht auf das Werk seiner Hände schauen und was seine Finger gemacht haben, wird er nicht ansehen (nämlich die Gottesbilder). Vgl. STADE in der ZATW 1883, 10ff. Jesaja kennt eine Wohnung Jahves inmitten seines Volkes, in der ihm nicht nur in Zukunft von Seiten der Aethiopen gehuldigt werden soll (18 7), sondern in der er auch jetzt schon als der Beschützer seines Volkes weilt. Er hat in Jerusalem seine Vorhöfe (1 12). Jeremia billigt das Opfer als Ausdruck des Dankes gegen Jahve sogar ausdrücklich, wenn anders Jer 17 26 ihm angehört. Dagegen bestreitet er 6 20 7 21 ff. 11 15 14 22 die sühnende Kraft des Opfers, womit der Opferdienst als solcher nicht verworfen ist. Die Stelle 7 22 ff. besagt auch nur, dass Jahve beim Auszug aus Aegypten den Opferdienst nicht eingesetzt habe und es ihm auf ganz etwas anderes ankomme. Uebrigens legt Jeremia dem Tempel eine noch grössere Bedeutung bei als Jesaja. Bei ihm ist die Religion auch so sehr verinnerlicht, dass er eben deshalb den Opferdienst gelten lassen kann, und anderseits war in seiner Zeit die thatsächliche Unentbehrlichkeit des Cultus für das Volk längst deutlich geworden.

Alle neue Erkenntniss, die sie predigen, ergiebt sich ihnen aus dem Walten Jahves, das sie vorausverkünden. Aus den Weissagungen vom Untergang Israels, der Züchtigung und Rettung und dem Untergang Judas erwuchs die prophetische Religion. Aus der Weissagung vom Fall Babels und der Wiederherstellung Jerusalems ist späterhin auch noch die eigenthümliche Umbildung der prophetischen Gedankenwelt hervorgegangen, die der Anonymus von Jes 40 ff. als der Begründer des älteren jüdischen Glaubens vollzogen hat. Dabei ist die Grösse eines Propheten an dem Masse abzunehmen, in dem er die Zukunft voraussieht.

Aber diese Propheten weissagen vor allem Unheil, das Wort Jahves ist in ihrem Munde eine zerstörende Macht (Jer 23 29). Jeremia sagt sogar, das sei immer (מִן הָעוֹלָם) die Natur der prophetischen Weissagung gewesen und ein Prophet, der Heil verkünde, verdiene keinen Glauben, bis die Weissagung eingetroffen sei (Jer 28 8 9). In alter Zeit bedeutete es Unheil, wenn die Prophetie verstummte, sie weissagte eben Heil (vgl. noch Thr 2 9), jetzt bedeutet das Reden Jahves Unheil und sein Schweigen ruhige Zeit. Aber auch das Unheil weissagen diese Propheten erst, wenn es naht, wie die früheren Propheten die unmittelbar bevorstehende Hülfe Jahves verkündigten. Bei drohender Gefahr erkennen und verkünden sie, dass das Verderben wirklich kommt. In nichts mehr und nichts weniger besteht ihre Voraussicht: Ich stellte euch Wächter auf und ich sagte (durch sie): merket auf die Posaune (die nahende Kriegsgefahr), aber sie sagten: wir wollen nicht aufmerken (Jer 6 17).

Die Sünde, die Israel im Verderben büsst, ist freilich immer da. Im Blick auf sie wird der Prophet freilich in seiner Drohung bestärkt (Jer 34), die besondere Sünde einzelner Volksglieder bedroht er in besonderer Weise (Am 7 Jes 22 Jer 20 28 29). Die Unheilsdrohung wird somit zu einem Urtheil seiner Ueberzeugung, aber ursprünglich ist sie das nicht. Als die Ursache des Verderbens kommt die Sünde dem Propheten erst zum Bewusstsein, wenn das Unheil naht und umgekehrt tritt der Gedanke an die Sünde zurück, sobald die Unheilsahnung weicht. Es ist deshalb sehr voreilig, wenn man sich aus den Strafpredigten der Propheten ohne weiteres ein Bild ihrer Zeit machen will. Jahves Urtheil, das sich in Vernichtung oder Rettung manifestirt, spricht das Volk seiner Sünde schuldig oder ledig. „Wie diese guten Feigen, so will ich zu Gutem ansehen die Gola Judas und wie die schlechten Feigen, so will ich machen den Sedekia und den Rest Jerusalems“ (Jer 24 5 8).

Jene führt Jahve in die Heimath zurück und bekehrt sie, diese verstösst er. Von grösserer oder geringerer Schuld der Einen und der Anderen ist dabei gar nichts gesagt[1].

Die Voraussicht der Zukunft gewannen auch diese Propheten nicht dadurch, dass sie sich in das Wesen Jahves vertieften, sie wurde vom Himmel gegeben und Niemand konnte sie sich nehmen. Freilich stand sie mit dem gesammten religiösen Leben Israels in Zusammenhang, sie war die höchste Blüthe des geschichtlichen Gottesglaubens. Das Wesen dieser Weissagung ergiebt sich übrigens aus ihren Schranken. Wenn wir nach ihrer Erfüllung fragen[2], so muss natürlich das Detail der Weissagung völlig ausser Rechnung bleiben. Farben- und bilderreich schildern die Propheten die Zukunft, aber es ist ihnen doch nur um die grossen Hauptsachen zu thun, daneben gehört vieles der rednerischen Form der Darstellung an, die nicht nur bei verschiedenen Propheten, sondern auch bei demselben Propheten wechseln kann. Mit den Hauptsachen ist es aber den Propheten voller Ernst und eben da ist die Erfüllung vielfach ausgeblieben. Jesajas erleuchteter Blick sah nicht nur, wie es um Israel und Juda bestellt war, er sah auch, wie es mit Aegypten und anderen Völkern im Verhältniss zu Assur stand. Aber die meisten Weissagungen gegen fremde Völker sind nicht in Erfüllung gegangen und noch mehr gilt das von den messianischen Weissagungen der Propheten.

Der unerhörte Gedanke, dass Jahve sein eigenes Volk um seiner Sünden willen vernichte, nahm bei den Propheten naturgemäss die Form an, dass die Sünde damit überhaupt und für immer vertilgt werde. Wenn sie an Israel heimgesucht wurde, dann sollte sie auch in der ganzen Welt gerichtet werden, so an den Nachbarn Israels, weiter aber auch an den Weltmächten. Sie, die sich als die absoluten Herren geberdeten, und sich gegen den wahren Herrn der Welt empörten, mussten dafür zur Rechenschaft gezogen und zur Anerkennung Jahves gezwungen werden. Deshalb weissagten die Propheten gegen die heidnischen Völker und Grossmächte, wie sie sie kannten, auf Grund der jeweiligen Weltlage. Ferner tritt neben den Gedanken, dass Jahve sein eigenes Volk vernichte, die

---

[1] Man kann diese Vision und Weissagung nur verstehen, wenn man beachtet, dass das Tertium Comparationis lediglich in der Annahme und der Verwerfung liegt.

[2] Umfassend ist dieser Gegenstand behandelt bei Kuenen, de profeten en de profetie onder Israel. 2 Bde. Leiden 1875.

gewisse Erwartung eines neuen Israel. An Stelle des gegenwärtigen gottlosen Volkes sollte Jahve ein ihm wohlgefälliges schaffen, dem als solchem das höchste Glück beschieden wäre. So entstehen mit der Weissagung vom Untergang Israels die Ideen des Weltgerichts und der zukünftigen Welt. Die Katastrophe aber, die jetzt über Israel hereinbricht, soll unmittelbar zu beidem führen, mit Israel büsst jetzt alle Welt und Israel ersteht in kurzer Frist aus dem Tode zu neuem Leben. Es war unvermeidlich, dass diese Ideen in der Erwartung ihrer sofortigen Realisirung auftraten, aber darin haben die Propheten sich geirrt, überhaupt aber sind die Bedrohung der Heiden und die Zukunftshoffnungen secundäre Elemente ihrer Weissagung[1]. Ihr eigentlicher Gegenstand ist überall die nächste Zukunft Israels und bezüglich dieser hat sie sich allerdings erfüllt. Die entscheidenden Ereignisse der Geschichte trafen Israel nicht unvorbereitet, weil die Prophetie ihnen um einen Schritt voraus war. Dadurch gab sie dem Glauben einen Halt für die Zeit, wo alles zusammenbrach, was ihn bis dahin gehalten hatte. Freilich sind die kanonischen Propheten nicht alle ächte Propheten. Nahum und Habakuk haben auch die nächste Zukunft sehr unrichtig beurtheilt. Jener weissagte bei einer Belagerung Ninives die ewige Rettung Judas, dieser hoffte auf den Sturz des Chaldäerreiches, während Jeremia die Vernichtung Judas durch die Chaldäer weissagte.

Auch bei den ächten Propheten stammte die Weissagung der nächsten Zukunft keineswegs aus magischer Erleuchtung. Zuweilen geben die Propheten Termine an, innerhalb deren die Weissagung sich erfüllen solle. Meistens handelt es sich dabei um runde Zahlen. Nach einer freilich nicht von Jeremia selbst redigirten Weissagung sollte das babylonische Exil 70 Jahre dauern (29 10), Ezechiel nimmt dafür 40 Jahre in Aussicht (4 6), wobei ihn das Vorbild der Wüstenwanderung geleitet haben mag. Genauer giebt Jesaja 7 14ff. 8 3 4 (vgl. 16 14) Termine an. Nirgendwo handelt es sich hierbei aber um Wahrsagung. Im Seherthum hatte die Wahrsagung ihre Stelle gehabt und beim Verfall der Prophetie taucht sie bei Ezechiel wieder auf. In merkwürdiger Selbsttäuschung, die seiner Inspirationsvorstellung entstammt, gestaltet er von hinten nach seine Weis-

[1] Wenn z. B. Jeremia c. 3 die Verwerfung Judas und die Heimkehr Israels weissagt, so ist jenes das Prius, dies das Posterius. Ebenso verhält sichs, wenn er später die Exilirung der unter Sedekia in Jerusalem Zurückgebliebenen und die Heimkehr der mit Jojachin Deportirten weissagt.

sagungen nach der Geschichte[1]. Eine späte Erzählung des Königsbuchs lässt auch den Jesaja wahrsagen (II Reg 20). Ezechiels Wahrsagungen würden, wenn sie ächt wären, nicht sowohl theologisches als psychologisches Interesse bieten. Indessen wird ihre Unächtheit evident, sobald man die Schrift Ezechiels mit denen der ächten Propheten zusammenhält. Jesaja legt Gewicht darauf, dass die von ihm gedrohte Verwüstung Judas durch die Assyrer und Aegypter innerhalb weniger Jahre eintreten werde. Auch darin soll das Zeichen bestehen, das ihm dem Ahab gegenüber von hinten nach noch Recht giebt (7 14ff.). Der Erfolg entsprach aber seiner Erwartung nicht. Der Untergang Israels ist nicht gleichzeitig mit dem Sturze des Hauses Jehus erfolgt, wie Amos und Hosea erwartet hatten (Am 7 9 Hos 1 4). Die Skythen scheinen Juda gar nicht betreten zu haben, so bestimmt auch Zephanja und Jeremia (c. 4—6) in ihnen die Vollstrecker des göttlichen Gerichts zu erkennen glaubten[2]. Göttliche Erleuchtung war diesen Propheten zu Theil geworden, aber es waren auch hier menschliche Augen, die das himmlische Licht sahen.

Im Alten Testament wird die Nichterfüllung der Weissagung öfter daraus erklärt, dass Jahve in Rücksicht auf das veränderte Verhalten der Menschen seinen Rathschluss geändert habe. Durch Busse und Bekehrung sollte seine Drohung, durch Abfall seine

[1] In gewissem Masse besteht freilich diese Illusion auch bei den ächten Propheten. Hosea wurde dadurch zum Propheten, dass sein Weib ihm die Ehe brach. Von hinten nach erscheint es ihm daher als eine göttliche Fügung, dass er eben dies Weib hatte heirathen müssen, aber er meint auch, dass Jahve damals zu ihm gesagt habe: Nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder (Hos 1 2). Man muss freilich fragen, ob Hosea als Hebräer seinen Glauben an den providentiellen Character seiner Ehe überhaupt anders hätte ausdrücken können. Genau so beurtheilt Jeremia ein an sich sehr geringfügiges Erlebniss, das er mit einem Leibgurt hatte (Jer 13 1ff.). Ein anderes Mal geht ihm beim Anblick der Töpferarbeit ein bedeutsamer prophetischer Gedanke auf, deshalb glaubt er auf den Befehl Jahves in das Haus des Töpfers gegangen zu sein (Jer 18 2ff.). Die Propheten datiren auch wichtige Weissagungen zurück. Nach Jesaja hat Jahve den völligen Misserfolg seiner Predigt nicht nur vorausgesehen und beabsichtigt, er hat ihn auch dem Propheten bei seiner Berufung vorausgesagt und zum Ziel gesetzt. Ebenso soll er ihm schon damals eröffnet haben, dass zuerst Israel vernichtet und dann auch Juda aufs schwerste heimgesucht werden sollte. Der Prophet weiss sich so sehr als der Träger der göttlichen Wahrheit, dass er sie auch vom ersten Anfang seiner Thätigkeit an voll besessen haben will. Für ihn giebt es kein Zulernen.

[2] Hierher würde auch die Bedrohung Jojakims Jer 22 19 36 30 gehören, wenn LXX zu II Chr 36 8 Recht hätte.

Verheissung rückgängig geworden sein; vgl. Jer 18 7—10 Jona 3 4 Jo 2 12f. Jeremia wurde einst wegen seiner Weissagung vom Untergang des Tempels auf Leben und Tod verklagt, aber seine Vertheidiger beriefen sich darauf, dass schon unter König Hiskia der Prophet Micha von Moreseth dasselbe geweissagt habe. Aber Hiskia habe Busse gethan und deshalb habe Jahve sein Wort nicht wahr gemacht. Diese Drohung findet sich Mi 3 12 und zwar lautet sie ganz kategorisch; vgl. Jer 26 17ff. Man meint deshalb wohl, die Drohungen und Verheissungen der Propheten seien überall als einigermassen bedingte zu verstehen. Nur in dem Fall seien sie als unwiderruflich ausgesprochen, wenn Jahve sie mit einem Schwur bekräftige oder wie bei Amos ein לֹא אָשִׁיבֶנּוּ beifüge (vgl. Jes 45 23). Man führt dafür auch ins Feld, dass die Propheten oft zur Bekehrung auffordern und hin und wieder selbst sagen, Jahve werde in diesem Fall seine Drohung nicht wahr machen. Aber diese Bekehrung trat nicht ein und die Propheten wussten wohl, dass sie nicht eintreten könne. Die Aufforderung dazu ist denn auch nicht ernst gemeint. Derselbe Amos, der sie an Israel stellt, bezeichnet die Drohung als unwiderruflich[1]. Sie entspringt theils dem menschlichen Mitgefühl der Propheten mit ihrem Volke, theils aber auch dem Verlangen, die Verantwortlichkeit des Volkes gegenüber dem kommenden Gericht zu steigern. In der That ist eine bedingt ausgesprochene Weissagung gar keine Weissagung, sondern hölzernes Eisen. Allerdings kann Jahve wohl einmal eine Drohung zurückziehen[2], das erfordert seine Selbstherrlichkeit, aber ihrem Wesen nach ist die Weissagung unbedingt und dass die Propheten sie durchweg so verstanden wissen wollten, beweist schon die prophetische Handlung und überhaupt die Vorstellung, dass die Weissagung real wirke[3]. Ezechiel gerieth in schlimme Verlegenheit, als seine Weissagung vom Untergang von Tyrus sich nicht erfüllt hatte (29 17ff.). Wenn es heisst, dass Jahve seinen Rathschluss ändern könne, so bedeutet das zumeist nichts als eine Auskunft, die man in solcher Verlegenheit nöthig hatte. Gelegentlich findet sich übrigens auch eine von Jahve beschworene Verheissung, der keine Erfüllung entsprochen hat (Jes 54 9 62 8 9).

Allerdings wird der Prophet an seinem früheren Worte dadurch

[1] Vgl. auch I Sam 15 29, wo der Satz von Num 23 19 auf die prophetische Drohung angewandt ist.

[2] So auch Am 7 1ff., aber es folgt dann eine noch schlimmere.

[3] Vgl. oben S. 87f.

nicht irre, dass seine Erfüllung ausbleibt. Jesaja scheut sich nicht eine frühere Weissagung wörtlich zu wiederholen, der der Erfolg nur unvollkommen entsprochen hatte[1]. Ein anderes Mal wiederholt er die Weissagung eines früheren Propheten gegen Moab und erklärt, dass Jahve sie nunmehr binnen drei Jahren völlig wahr machen werde (Jes 16 13 14). Für Jeremia war der Spott sehr empfindlich gewesen, mit dem man ihn wegen der Nichterfüllung seiner ältesten Weissagungen überhäufte. Als aber die Chaldäer auf dem Plan erschienen, constatirte er in ihrem Auftreten die Erfüllung der Drohung, die er früher anlässlich des Skythenzuges ausgesprochen hatte. Was er einst in Bezug auf die Skythen geredet hatte, schrieb er nieder im Blick auf die Chaldäer und fasste beide zusammen als den Feind aus dem Norden. Die Erfüllung kann sich verzögern, aber das wahre Wort Jahves fällt nicht zu Boden. Bei alledem bleibt indessen bestehen, dass die Propheten beim Aussprechen ihrer Weissagung die Erfüllung von der nächsten Zukunft erwarten, während ihre Erleuchtung sich lediglich darin bewährt, dass sie die allgemeine Richtung, die der Lauf der Dinge nehmen wird, im voraus erkennen. Hier liegt sie aber auch unbestreitbar vor.

Aus der Verdammung Israels ergiebt sich seine Schuld und aus der Schuld die Forderung, die Jahve stellt. Freilich hatte er von jeher Forderungen gestellt, auf deren Erfüllung er bestand. Nicht nur die Verletzung seiner Heiligkeit, auch die Verletzung des Rechts hatte er als Beleidigung seiner selbst gestraft. Aber jetzt tritt er dem Volke überall mit einer absoluten Forderung gegen-

[1] Die Rede von Jes 28 beginnt mit einer Bedrohung Samarias, die spätestens 722 gesprochen sein kann. Aus dieser Zeit muss auch die Verheissung stammen, die sich an jene Drohung anschliesst: Dem Rest des Volkes Jahves wird statt Samarias Jahve selbst zu einer prangenden Krone; er schafft Recht im Innern und Sicherheit vor den Feinden draussen (v. 5 6). Aber v. 7ff. stehen mit v. 5 6 in Widerspruch. Denn mit dem Rest des Volkes Jahves, den Jahve bei Samarias Fall zu Glück und Ehren bringen will, ist hauptsächlich Juda gemeint. Also können v. 5 6 nicht gleichzeitig mit v. 7ff. gesprochen sein. In Wahrheit wiederholt Jesaja hier zu Sanheribs Zeit seine frühere Drohung gegen Efraim, um den Judäern zu sagen, dass es ihnen ähnlich ergehen werde. Er wiederholt dabei aber auch die frühere Verheissung, um ihnen das Glück vor Augen zu stellen, das Jahve ihnen zugedacht hatte, das sie inzwischen aber — wenigstens vorläufig — verscherzt haben. — Hos 1 4 ist ebenfalls zu einer Zeit geschrieben, als die Unrichtigkeit der dort ausgesprochenen Erwartung sich bereits herausgestellt hatte.

über, die Israels ganzes Leben regeln will und mit Jahves Wesen identisch ist: Ich Jahve übe Huld, Recht und Gerechtigkeit und hieran habe ich Gefallen (Jer 9 23). Der Inhalt des göttlichen Willens ist bei allen ächten Propheten im Grunde nur die Moral. Alle anderen Forderungen Jahves ergeben sich ihnen aus dieser einen, alle Sünden Israels bedeuten für sie die Verkennung des Ernstes, mit dem Jahve sie stellt. Aus diesem Grunde bekämpfen sie alle auch den Götzendienst, die Politik und die Kriegsrüstung. In Erfüllung der sittlichen Gebote Jahves sollte Israel allein auf Jahve sein Vertrauen setzen.

Damit hängt zusammen, dass die Propheten die Schuld anders als das alte Israel und auch das spätere Judenthum auffassen. Sie alle setzen voraus, dass die Forderung Jahves dem Volke wohlbekannt sei, wenigstens die verantwortlichen Leiter des Volkes kannten sie (Hos 4 4ff. Jer 5 4 5). Von Ewigkeit her steht der Weg zum Heil fest und hat er sich als solcher bewährt, man braucht nur nach ihm zu fragen (Jer 6 16 18 15). Das Rechte (הַמִּשְׁפָּט) nennt ihn Micha (3 1 vgl. Jes 42 3). „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut sei und was Jahve von dir fordert" (Mi 6 8). Allbekannt ist die Forderung Jahves eben wegen ihres ausschliesslich moralischen Characters. Deshalb ist Sünde für die Propheten die wissentliche Uebertretung des göttlichen Willens. Wohl reden sie von einer Verblendung, die Jahve über das Volk verhängt, so dass es seinen Willen nicht mehr vernimmt. Sie wissen auch von einer Gewalt der Sünde, die den Sünder festhält und ihm die Bekehrung unmöglich macht. Ja sie reden von einer Entartung der Volksnatur, die bis in die ersten Anfänge seiner Geschichte zurückreicht. Aber die Wurzel der Sünde ist für sie alle der böse Wille, das Volk wollte nicht hören. Es hat das Joch des Gehorsams abgeworfen und die Stricke zerrissen. Nur gegen den bösen Willen kehrt sich das Gericht, ihm gegenüber ist es aber auch unerbittlich.

Aber die Propheten substanziiren auch ihre Anklage und fordern zur Bekehrung auf. Damit sprechen sie indirect und direct den Inhalt der göttlichen Forderung aus. תּוֹרָה und תְּעוּדָה sind die beiden Stücke der prophetischen Predigt (Jes 8 16 20 Jer 6 16ff.), mit dem einen ist das andere unzertrennlich verknüpft (vgl. auch Dt 18 9ff.). Sie rechnen die תּוֹרָה so sehr zu ihrer Aufgabe, dass sie die Offenbarung des göttlichen Willens von jeher durch die Propheten vermittelt sein lassen. Sie reden dabei zuweilen, als ob es keine priesterliche Thora gegeben hätte (Jer 7 25 Dt 18 18 Zach

1 4ff. 7 7ff. Ezra 9 10—12). Das ist wiederum darin begründet, dass sie den Willen Jahves durchaus auf das moralische Gebiet beschränken, wo er dem Gewissen Aller sich bezeugt. Das heilige Los und die Tradition der Priester waren dafür am Ende entbehrlich. Im Allgemeinen wiederholen die Propheten hier die anerkannten Gebote des Rechts und der Moral, neu sind nur die Folgerungen, die sie aus der Alleingültigkeit der Moralgebote für das gottesdienstliche und politische Leben ziehen.

In der Vernichtung Israels tritt Jahve als der Richter über sein Volk auf, aber er ist zugleich Ankläger, ja er erscheint vielmehr als Ankläger, denn als Richter. Die Sünde ist Beleidigung Jahves, nicht nur, weil er sich mit dem Guten identificirt, sondern vielmehr, weil er daran interessirt ist, in seinem Volke Israel das Gute durchzusetzen. In sofern halten die Propheten an der älteren Auffassung der Sünde fest. Die Sünde ist Abfall von Jahve, Verrath an der Gemeinschaft, die zwischen Gott und Volk besteht. Als eine sittliche Gemeinschaft war das Verhältniss von Gott und Volk längst empfunden, von den Propheten wird es aber ausschliesslich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, die Sünde und nur die Sünde zerstört das Verhältniss zwischen Gott und Volk und macht seinen Fortbestand unmöglich.

Alles was Jahve an Israel gethan hat, hat er lediglich in der Absicht gethan, es zur Erfüllung seines Willens anzuhalten. Zu dem Zweck hat er ihm Wohlthaten erwiesen, zu dem Zweck hat er es gestraft. Aber die Strafe hat das Volk nicht gebessert und in dem Glück, das Jahve ihm bereitete, hat es seiner vielmehr vergessen. Das ist ein ständiges Thema der Propheten. Weil nun alle Bemühungen Jahves vergeblich gewesen sind, löst er sein Verhältniss zu Israel überhaupt auf. Die Propheten stellen das öfter in Form einer Gerichtsverhandlung dar, in der Jahve als Ankläger auftritt und Himmel und Erde zu Zeugen und Richtern aufruft[1]. Er weist nach, dass er es dem Volke gegenüber an nichts fehlen liess und von dem Urtheil, das er herausfordert, im Recht befunden werden muss, dass dagegen Israel ihm überall mit Undank gelohnt und die Treue gebrochen hat[2].

Die Propheten beziehen sich hierbei auf keine formelle Verpflichtung, die Israel Jahve gegenüber eingegangen wäre, überhaupt auf keine Abrede, durch die das Verhältniss zwischen Gott und

[1] Jes 1 2 Mi 6 1ff. Dt 32 1ff. Hos 4 1 Jer 1 16 2 9.

[2] Am 2 9ff. Jes 1 2ff. Hos 11 1ff. Mi 6 3ff.

Volk ein für alle Mal unter bestimmten Bedingungen fixirt wäre. Vielmehr betrachten auch sie dies Verhältniss zunächst als ein schlechthin gegebenes, sie stellen es dar unter dem Bilde von Hausthier und Eigenthümer, Sohn und Vater, Weib und Mann. Sofern dies Verhältniss entstanden ist, erscheint es auch bei ihnen als mit der Entstehung des Volkes gegeben, die Fürsorge Jahves für sein Volk und der Gehorsam des Volkes gegen Jahves Willen als sein selbstverständlicher Sinn. Also ist das Urtheil, das Jahve als Richter über Israel spricht, und die Anklage, die er als der Beleidigte gegen sein Volk erhebt, bei den Propheten lediglich Ausdruck dafür, dass es für Jahve eine sittliche Unmöglichkeit ist, sein Verhältniss zu Israel weiterhin aufrecht zu erhalten. In der Vernichtung Israels äussert sich die beleidigte Liebe und Treue, deren Geduld nunmehr erschöpft ist und die sich im grimmigsten Zorn Luft macht. Der Jahve der Propheten ist nichts weniger als ein Criminalrichter, der auf Grund eines geschriebenen Gesetzes sein Urtheil spricht, er ist vielmehr die lebendigste Persönlichkeit. Der lebendige Gott des alten Israel wird bei ihnen erst recht zu einer concreten Persönlichkeit, die in allem Thun ausschliesslich von den Grundsätzen der Moral geleitet ist. Er handelt freilich im Affect, sein Zorn ist so gewaltig wie je vorher. Er bringt nicht nur vorübergehendes Unheil über sein Volk, nein, er vernichtet es. Aber der Zorn hat für die Propheten aufgehört ein Räthsel zu sein, seine einzige und offenbare Ursache ist die Sünde, wenngleich er keineswegs die blosse Vergeltung bedeutet (Jes 6 9ff. Jer 16 18)[1].

Als moralische Persönlichkeit ist Jahve überall frei, er handelt nach längst vorbedachten Planen, von fern her hat er alles im voraus beschlossen (Jes 22 11), aber dem sittlichen Urtheil ist sein Walten durchaus verständlich. Die Propheten sind davon durchdrungen, dass es sich nach dem Verhalten der Menschen richte, wenigstens das Unheil leiten sie zuversichtlich allein aus der Sünde her. Deshalb verwerfen sie alle mantische Kunst, die dem Jahve oder anderen Mächten Aufschluss über die Zukunft entlocken, und ebenso alle Zauberei, die selbst die Zukunft gestalten will. Allein Jahve regiert das Geschick seines Volkes, gewinnen kann man seine Gnade lediglich durch die Erfüllung seines sittlichen Willens und er offenbart seine Entschlüsse allein durch seine Propheten und zwar so, dass sie sich dem Gewissen des Volkes als nothwendig erweisen (vgl. auch Dt 18 9ff.).

[1] Vgl. Jes 40 2 Lev 26 18ff.

Aus der Weissagung vom Untergang Israels entspann sich ein gewaltiger Kampf zwischen den Propheten und ihrem Volke. Sie sagten den Leuten was sie nicht hören wollten[1]. Sie nannten nichtig, was dem Volke heilig war, sie verlachten, worauf es stolz war, für verworfen und gottlos erklärten sie sein ganzes Leben und Wesen, jede Freude wollten sie ihm vergällen. An denselben Stätten, wo Israel von jeher in fröhlicher Feier seine Gemeinschaft mit Jahve genossen und bekräftigt hatte und sie auch jetzt noch geniessen und bekräftigen wollte, gab Jahve sich immer wieder als ein unversöhnlicher Feind zu erkennen, der Israel von sich stiess und vernichtete. Eben diese Heiligthümer wollte er zerstören und mit ihnen das Volk selbst. Die Propheten kündigten das aber nicht nur an, sie begründeten es mit einer Anklage, in der der ganze Zorn des beleidigten Gottes zu Worte kam. Freilich gilt ihre Predigt nach wie vor dem Volke als ganzem, aber die Anklage fasst auch alle einzelnen Volksklassen und Volksglieder ins Auge, sofern sie die Sünde Israels vermehren oder überhaupt dafür verantwortlich sind. Sie klagen über die Thorheit und Ungerechtigkeit der Regierenden, über die Genusssucht und Habsucht der Vornehmen, über die Putzsucht und Unsittlichkeit der Weiber, über die Stumpfheit der Menge, über den Aberglauben und Unglauben Aller. In allen bestehenden Zuständen Israels offenbarte sich ihnen seine Sünde, eben damit wird ihnen die Grösse und Umfang, aber auch die unerbittliche Strenge der göttlichen Forderung bewusst. Meistens reden sie im Tempel, wo das Volk zur Festfeier versammelt ist, übrigens suchen sie die Sünde gern an ihrem Orte auf. Wir finden sie auch im Thore, wo ungerechtes Gericht gehalten wird, Jeremia redet einmal am Eingang des königlichen Palastes, Jesaja überrascht den König Ahas auf offener Strasse bei einem Geschäft, das seinem Unglauben entspringt. Menschenfurcht und Ansehen der Person ist diesen Predigern fremd, sie stehen Jedermann mit göttlicher Autorität gegenüber, wie sie sich umgekehrt der grössten Verantwortlicheit bewusst sind. Eben diesen Muth, diesen unbestechlichen Wahrheitssinn betrachten sie als ihre wichtigste Legitimation, hierin fühlen sie selbst die unwiderstehliche Macht ihres Wortes (Mi 3 8 Jes 58 1). Sie waren die ersten Helden der göttlichen Wahrheit, denen alle späteren nur gefolgt sind, ihrem Muthe und ihrer Treue verdankt die Welt die höchsten Güter.

Sie ermahnen zur Busse, aber sie wissen, wie wenig das Volk zu wahrer Umkehr geneigt ist. Gegenüber der falschen Art, in

[1] Vgl. dag. Mi 2 11 Jer 23 9 ff. Jes 56 10.

der das Volk sich um Jahves Gunst bemüht, weisen sie auf die allein wahre hin. Aber für jetzt ist dieser Ausweg auch deshalb abgeschnitten, weil die Strafe unausbleiblich ist. Sie selbst fühlen so sehr die innere Nothwendigkeit des Gerichts, dass auch die Fürbitte bei ihnen verstummen muss. So oft sie sie auch versuchen, sie wird ihnen von Jahve abgeschnitten, der göttlichen Gerechtigkeit kann Niemand in den Arm fallen[1]. Auch wo der Zorn einmal der Gnade weicht, ist die Fürbitte der Propheten dabei unbetheiligt. Das göttliche Walten bedarf einerseits keiner solchen Impulse mehr und anderseits ist es ihnen nicht mehr zugänglich.

Wie die Fürbitte, so hat auch das Wunder ein Ende. Die Gewissheit, mit der diese Propheten das Walten Jahves ankündigen, bedarf keiner solchen Beglaubigung und erträgt sie auch nicht, seine Nothwendigkeit ist ihnen allzu evident, und dabei ist es selbst so wunderbar, dass alle Thaumaturgie neben ihm in nichts versinkt. Man denke sich ein Wunder zur Beglaubigung der Weissagung vom Untergange Israels![2]

Aber eben weil der Prophet nichts als der Dollmetsch des göttlichen Entschlusses ist, hat sein Auftreten diese unvergleichliche Plerophorie, der auch das ihn schmähende und verfolgende Volk immer wieder wehrlos gegenübersteht. Auch an den Herzen der Gottlosen beweist das Wort der Wahrheit seine Gewalt. Es ist merkwürdig, was die Propheten den Machthabern ungestraft bieten durften. Amos wurde aus Bethel vertrieben, aber weiter geschah ihm kein Leid. Zur Zeit Jojakims wurde Uria freilich hingerichtet (Jer 26 20ff.) und ähnliches war unter Manasse geschehen (Jer 2 30). Aber im Allgemeinen kam so etwas selten vor. Man kann sich auch den Eindruck von Reden wie Jer 3 6ff. c. 14f. kaum gross genug denken.

[1] Die Fürbitte fängt nicht bei Jeremia an, wie man wohl gesagt hat, sie hört vielmehr schon bei Amos auf. Vgl. Am 7 8 Jer 7 16 11 14 14 11 15 1. Dagegen ist Jes 37 von einer Fürbitte Jesajas, um die Hiskia v. 4 ihn bittet, nichts erzählt. — Allerdings tritt in der nachprophetischen Geschichtsbetrachtung die Fürbitte in neuer Weise hervor und zwar als die Fürbitte der Heiligen, die als solche für Jahve mehr bedeuten als das ganze sündige und gottlose Volk. Vgl. Ex 32 7ff. 31ff. Num 14 11ff. 16 22 17 10 Jos 7 6ff. Einen anderen Sinn hatte die Fürbitte der Gottesmänner im alten Israel (vgl. oben S. 89f.). Vgl. auch die Fürbitte des einzelnen Frommen für die Sünder in der Hiobsage (Job 42 8 10). Etwas anderes ist die Fürbitte der Juden für die Heiden (Jer 29 7 Ps 72 15). Die Juden kannten in der Gegenwart keine Heiligen mehr, deshalb hofften sie auf eine Fürbitte der Engel. Vgl. § 24 und Jos. Antt. XIV 2 1.

[2] Das Zeichen Jes 7 11ff. soll den Glauben an die Erhaltung Judas wecken. Noch nach Dt 13 2ff. kann auch ein falscher Prophet Wunder thun.

Es fragt sich freilich, in wie weit die Anklagen der Propheten gegen ihr Volk objectiv begründet waren. Thatsächlich waren es Zeiten der Auflösung und des Verfalls, aber Israel war kein verlebtes Volk. Das beweist schon der Widerstand, auf den die Assyrer und die Chaldäer hier stiessen, das beweist der Anklang, den die Propheten im Volke fanden, und schliesslich die Thatsache der nachexilischen Restauration. Es sind harte Worte, wenn gesagt wird, der Beste in Israel sei wie aus der Hecke und der Rechtschaffenste wie aus dem Dorngestrüpp (Mi 7 4), wenn Jeremia betheuert, in Jerusalem sei auch nicht Einer, der das Rechte thue und nach Treue trachte (Jer 5 1). Die Propheten sahen in der Gegenwart zumeist den Abfall von einer besseren Vergangenheit, aber das Ideal, das ihnen vor der Seele stand, war nie verwirklicht gewesen. Die objective Richtigkeit ihres Urtheils über das damalige Volk wird noch zweifelhafter, wenn man nach der Summe von gutem Willen fragt, die damals und früher vorhanden war und nach der sie Israel gerichtet sehen wollen. Es ist die richtige Consequenz ihrer Betrachtungsweise, wenn Ezechiel in der ganzen Vergangenheit Israels bis in seine ersten Anfänge zurück nichts als Gottlosigkeit entdecken kann. Da wird die Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise evident. Aber die Propheten durften an ihrem Volke nur seine Sünde sehen, weil ihr Gott ihm das Urtheil sprach. Sie erkannten und predigten zuerst die Wahrheit, dass die Gerechtigkeit das letzte Mass aller Dinge sei, und diese Wahrheit musste zunächst in einer solchen Verurtheilung ihres Volkes zum Ausdruck kommen. Sie mussten es Anderen überlassen, dieser Wahrheit auch eine positive Anwendung zu geben, in der sie allerdings die letzte und höchste ist, in der sie aber auch noch eine positive Beurtheilung des geschichtlichen Lebens der Menschen fordert.

Als Jahve scheinbar mit Israel vernichtet wurde, war er durch die Prophetie der Gott des Himmels und der Erde geworden. Die Propheten weissagten den Untergang ihres Volkes, sie stellten ihn als Jahves eigenes Werk hin, ehe er eintrat. Damit ermöglichten sie ihrem Volke an Jahve festzuhalten, als der Glaube an ihn seinen bisherigen Halt verlor. Sie erschraken nicht vor der Grösse und der Furchtbarkeit der Welt, sie sahen darin nur einen Erweis der Macht und Grösse Jahves. In der Zerstörung, die Assur und Babel überall anrichteten, offenbarte sich ihnen Jahves geistige und sittliche Herrlichkeit, die ihnen mehr werth war, als alles was da zu Grunde ging. Ja sie jauchzten den Katastrophen entgegen, in denen

sie an den Tag kommen sollte. So sind die Weltmächte nur Werkzeuge in Jahves Hand, die Ruthen, die er schwingt und die er zerbricht, sobald sie mehr sein wollen als das. Das kleine Israel bleibt nach wie vor der Mittelpunkt der Welt, an ihm wird vor allem der Sinn des göttlichen Waltens deutlich, wenn auch zunächst und zumeist in der Zerstörung Israels. Die Weltmächte scheinen hauptsächlich auch nur dazu da zu sein, um Jahves Werk an Israel zu treiben. Dazu erscheinen und verschwinden sie auf seinen Wink. Gewiss hat die Geschichte jener Zeit an Israel ihre bedeutsamste Frucht getragen und die Propheten hatten so Unrecht nicht, wenn sie den kleinen Zion nach wie vor als den Mittelpunkt der Welt betrachteten.

Der Monotheismus der Propheten ist also rein religiöser und moralischer Natur. Vernunftmässige Correctheit ist ihm nicht gerade eigenthümlich. Jesaja schildert den „Namen“ Jahves in höchst alterthümlicher Weise (30 27 ff.) und selbst für Jeremia hat Baal eine gewisse Realität (2 8 23 13). Dieser Monotheismus ergab sich aus der Weissagung vom Untergange Israels. Er bedeutete die göttliche Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Untergangs und in seiner moralischen Bestimmtheit war er Ausdruck des Sinnes, den die Propheten ihm abgewannen, in dem sie selbst ihn erlebten und ihn von ihrem Volke erlebt wissen wollten. Diesen Ursprung hat der prophetische Monotheismus nie verleugnet. Weder die Nachfolger der Propheten noch sie selbst sind Philosophen, sie sind Seher und zwar Seher für Israel. Allerdings wird Jahve in der Vernichtung seines Volkes zum Gott des Himmels und der Erde und die Katastrophe, in der Israel untergeht, ist eine weltumfassende, d. h. sie betrifft alle Völker des nächsten Gesichtskreises. Sie alle werden von der im Dienste Jahves handelnden Weltmacht vernichtet. Thatsächlich wurden sie das in hohem Masse, aber hierdurch ist der Glaube, dass Jahve als der Gott aller Welt sein eigenes Volk vernichte, auch geschichtlich bedingt. Uebrigens ist die Forderung des Gerichts über alle Welt eine freilich nothwendige Consequenz ihres Glaubens an die alleinige Macht Jahves und an die Allgemeingültigkeit des sittlichen Willens, den er überall zerstörend durchsetzt. Aber sie ist eben doch nur eine Consequenz, die bei gegebenem Anlass gezogen wird, sonst aber auch ausser Acht gelassen werden kann. Auch bei der Neuschöpfung, die auf die Vernichtung des Bestehenden folgen soll, bleibt der Blick zunächst überall auf Israel beschränkt. Die Wahrheit musste freilich als Wahrheit zuletzt auch positiv in aller Welt

zur Geltung kommen. Aber vor allem musste sie in Israel den Sieg gewinnen, wo sie damals thatsächlich allein ihre Stätte hatte.

Als Träger der Religion gilt auch den Propheten das Volk, eventuell die Völker, aber nicht der Mensch und die Menschheit. Ihrem innersten Wesen nach tendirt die prophetische Religion allerdings auf den einzelnen Menschen und deshalb auch auf die Menschheit. Aber die Propheten haben davon kein Bewusstsein. Uns wird es von hinten nach leicht deutlich, dass das Volk Jahves, das sie forderten, kein Volk Israel und auch keine jüdische Gemeinde sein konnte, aber wir wissen es nur, weil die Geschichte es gelehrt hat. Vielmehr ist der innere Reichthum der Propheten dadurch bedingt, dass sie nur Seher für Israel sein wollten, dasselbe gilt vollends von ihrer geschichtlichen Wirkung. Man kann freilich nicht verkennen, dass der Prophetie hiermit auch eine Schranke gezogen war, wie das namentlich in den sog. messianischen Weissagungen (man sagt besser: Zukunftshoffnungen) der Propheten zu Tage tritt.

Die Bedeutung dieser Zukunftshoffnungen liegt nicht in ihrem concreten Inhalt, sondern in ihrer Grundidee, nämlich in der Gewissheit, dass das prophetische Ideal einst verwirklicht werden müsse. Die Propheten haben die alttestamentliche Religion auch zur Religion der Hoffnung gemacht. Aber für das Verständniss der Prophetie darf man diese Hoffnungen nicht zum Ausgangspunkt nehmen. Sie stellen an und für sich ein secundäres Moment in der Weissagung dar und man muss sogar zweifeln, ob Amos, der Anfänger dieser Prophetie, Hoffnungen für die Zukunft hatte. Vielleicht ging seine Predigt in der Verkündigung der Gerechtigkeit Jahves auf, die Israel vernichtete[1]. Dagegen hoffen die Nachfolger des Amos

[1] Die Prophetae posteriores sind so wenig wie die Prophetae priores in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen, sondern dem Verständniss der jüdischen Leser überhaupt und namentlich dem Bedürfniss der gottesdienstlichen Vorlesung angepasst. Man war darüber aus, die prophetische Strafpredigt, unter die man sich nachträglich noch bückte, zu verallgemeinern, aber auch ihr die äussersten Spitzen abzubrechen und ihr den Trost der Verheissung gegenüberzustellen, wo man ihn vermisste. Dass die Restriction der Drohung an Stellen wie Jer 4 27 5 10 18 16 14 15 von späterer Hand eingetragen ist, lehrt der Augenschein. Von der Drohrede Mi 6 7 ist der Schluss weggeschnitten und statt dessen ein Sündenbekenntniss und die Verheissung der Herstellung angefügt (7 7ff.).

Aehnlich steht es mit Am 9 8ff. Jahve, heisst es v. 8–10, will Israel aufs schärfste sichten, alle Sünder sollen durchs Schwert sterben, aber kein Gerechter soll dabei umkommen. Im Zusammenhang mit 9 1–7 verstanden reden v. 8–10 einfach von der Strafe, die Jahve eben jetzt durch die Assyrer an Israel vollziehen will. Nach v. 11 müsste Amos aber für dieselbe Zeit, in der das Reich

allerdings sämmtlich auf eine Zukunft der Religion, die sich an Israel knüpft. Aber eben weil die prophetische Religion ihrem innersten Wesen nach auf kein Volk passt, kommt sie in den Zukunftshoffnungen der Propheten nicht auf ihren reinsten Ausdruck, mehrfach bedeuten sie einen Rückfall in die volksthümliche Religionsauffassung, die von den Propheten bekämpft wird.

Es war übrigens von besonderer Wichtigkeit, dass der Untergang Israels nicht in einer einzigen Katastrophe erfolgte, sondern sich in einer Reihe von Ereignissen vollzog, die sich auf einen Zeitraum von 150 Jahren vertheilen. Zwischendurch traten auch ruhigere Zeiten ein, in denen man sich sammeln konnte. In diesen Ruhe-

---

Israel von den Assyrern zerstört wird, die Wiederaufrichtung der Hütte Davids erwartet haben: an jenem Tage will ich wiederaufrichten die zerfallene Hütte Davids (v. 11). Das ist angesichts von 3 1 6 11 unannehmbar, wonach auch Juda dem Gericht verfällt. Sodann schliesst sich in v. 14 die Wiederherstellung Israels so ohne weiteres an die Wiederaufrichtung des Davidischen Reiches an, dass sie mit diesem Ereigniss wiederum nahezu gleichzeitig gedacht werden muss. Dann bliebe für die Deportation Israels kaum Zeit übrig, sein Fall und Auferstehen würden so schnell auf einander folgen, dass die Drohung ihren Ernst fast verlöre. Und doch sagt der ächte Amos, dass Israel überhaupt nicht wiedererstehen werde (5 1 2). Wenn es nun aber v. 15 heisst: Ich will sie pflanzen in ihrem Lande und sie sollen nicht wieder ausgerottet werden aus ihrem Lande — dann sind die Israeliten eben jetzt aus ihrem Lande vertrieben. Das hat Amos kaum erlebt, jedenfalls behandelt sein ganzes Buch den Fall Israels als zukünftig. Ferner ist die in Trümmern liegende Hütte Davids (v. 11) schwerlich das Reich Juda, wie es neben dem Reiche Israel bestand, aber auch das nach 722 fortbestehende Juda kann kaum so bezeichnet sein. Vielmehr ist hier das Ende des Davidischen Königthums d. h. der Untergang Judas vorausgesetzt. Auch steht es dem Amos nicht an, dass er nur Israel als schuldig betrachten und Juda so ohne weiteres an Israels Stelle setzen sollte. Die Anklage Jahves geht an das ganze Geschlecht, das Jahve aus Aegypten geführt hat (3 1). Geradezu judaistisch klingt es aber, wenn Israel, natürlich im Gegensatze zu Juda, als das sündige Königreich bezeichnet wird (v. 8). In der That werden v. 8—15 in vorliegender Gestalt aus der nachexilischen Zeit stammen. Die Herrlichkeit des Davidischen Reiches soll dadurch wiederhergestellt werden, dass Jahve (auch) die in alle Welt zerstreuten Israeliten in die Heimath zurückbringt, nachdem er vorher alle Gottlosen aus ihnen ausgeschieden hat. Davon reden also v. 8—10 in ihrer vorliegenden Gestalt. Das ist derselbe Gedanke, den der nachexilische Autor von Jer 30 31 ausführt. Worte des Amos mögen zu Grunde liegen (vgl. v. 9 init. v. 10b), aber sie lauteten ganz anders, wie die Ueberarbeitung beweist. Schon der weiche Ton in v. 14 15 (namentlich das אֱלֹהֶיךָ) verräth die spätere Zeit, in der das Unheil hereingebrochen war und man aufs Trösten bedacht sein musste. Vgl. auch עשה זאת v. 12. Auch die Versicherung, dass kein Gerechter umkommen solle (v. 9), erinnert an spätere Zeiten als die des Amos. Vgl. auch Wellhausen z. St.

pausen wurde nicht nur die Gründung der jüdischen Gemeinde angebahnt, sie dienten auch in anderer Hinsicht zur Vorbereitung auf den letzten vernichtenden Schlag. Auch die Prophetie hat in dieser Zeit ihre Geschichte gehabt. Die hauptsächlichsten Wendepuncte sind aber durch das Auftreten grosser Propheten bezeichnet, die Unheil und Heil weissagen. Ausser Amos sind das vor allem Hosea, Jesaja und Jeremia.

Der Gottesname יהוה צְבָאוֹת gehört recht eigentlich der prophetischen Literatur an. Er kommt vor bei Amos, sehr oft bei Jesaja und Jeremia, mehrfach in Jes 40—66, zum Ueberdruss häufig bei Haggai, Zacharia und Maleachi, er findet sich auch bei den Verfassern von Jes 24—27 Zach 9—14. Zweimal kommt er vor im Buche Zephanja, je einmal in Hosea, Micha, Nahum und Habakuk. Dagegen fehlt er bei Ezechiel, Joel, Obadja, Jona und in sämmtlichen Hagiographen, abgesehen von 15 Stellen in 8 Psalmen und 3 Chronikstellen, die den Büchern Samuelis parallel sind. Ebenso fehlt er im Pentateuch, im Josua- und Richterbuch. Im Samuelbuch findet er sich 11 Mal, im Königsbuch 5—6 Mal.

Für die Erklärung des Namens eröffnet die Mehrdeutigkeit von צְבָא verschiedene Möglichkeiten. צבא heisst das Kriegsheer, sowohl das israelitische wie das himmlische (Jos 5 14 vgl. I Reg 22 19) Heer Jahves, auch das Sternenheer (Jes 40 26) wird צְבָא הַשָּׁמַיִם genannt. צבא heissen aber auch die Mächte und Elemente des Kosmos, die in Jahves Diensten stehen (Gen 2 1 Ps 103 21). Man hat wohl gemeint, dass Jahve in allen diesen Beziehungen יהוה צבאות geheissen habe[1]. Zuerst sei er als der Gott der Heerschaaren Israels gedacht, dann als der Gott der himmlischen Heerschaaren, weiter als der Beherrscher des Sternenheeres und endlich als der Beherrscher aller Mächte der Welt. Wahrscheinlich ist aber die letztgenannte Bedeutung die ursprüngliche, sofern daneben eine andere überhaupt in Betracht kommt, dürfte sie auf dem Missverständniss Späterer beruhen.

Ausdrücklich wird auf den Sinn des Ausdrucks Bezug genommen, wo das צבאות שְׁמוֹ (אֱלֹהֵי) יהוה sich findet. So Am 5 27, wo Israel die Deportation angekündigt wird, aber auch Jes 47 4 48 2, wo Jahve als Israels Erlöser und der Gott, auf den es vertraut, bezeichnet wird. Hier könnte man überall an die himmlische Kriegs-

---

[1] Vgl. Kautzsch, PRE² s. v. Zebaoth.

macht denken, die Jahve bald für bald gegen sein Volk aufbieten kann. Aber eine viel allgemeinere Bedeutung von צבאות erfordern Stellen wie Jes 51 15 Jer 31 35 Am 4 13, wonach יהוה צ׳ auch den Beherrscher der Natur bedeutet. Jes 54 5 ist Jahve Zebaoth ungefähr dasselbe wie Gott der ganzen Erde, Jer 10 16 51 19 (LXX weicht freilich beide Male ab) steht es mit יוֹצֵר הַכֹּל parallel. Dieser Sinn genügt auch für Am 5 27 Jes 47 4 48 2. Der Gott, der über alle Mächte des Kosmos verfügt, regiert auch die Schicksale der Völker. Die Fülle der ganzen Erde stellen die Propheten als den Erweis seiner Herrlichkeit hin, wo diese in Israels Geschicken nicht mehr zu erkennen ist (Jes 6 3). Wenn צבאות dagegen Jes 31 4 13 4 spielend mit צָבָא „Kriegführen“ und צָבָא „Heer“ verbunden wird, so kann das nicht als eine eigentliche Erklärung verstanden werden.

Die Annahme, dass der Ausdruck Jahve auch als den Gott der himmlischen Kriegsscharen bezeichnete, ist nur dann nothwendig, wenn er ursprünglich den Gott der Kriegsscharen Israels bedeutete. Denn dann erscheinen die himmlischen Kriegsscharen als das natürliche Mittelglied zwischen den Kriegsscharen Israels und den kosmischen Kräften. Allerdings wird der Ausdruck I Sam 17 45 durch das beigefügte „Gott der Schlachtreihen Israels“ erklärt. Aber die Erzählung von I Sam 17 ist späten Ursprungs, obendrein erscheint jene Erklärung als eine Glosse. Dieselbe Meinung könnte Ps 24 10 vorliegen, wo יהוה צבאות für vorheriges יהוה עִזּוּז וְגִבּוֹר יהוה גִּבּוֹר מִלְחָמָה (v. 8) gesagt wird. Auch dieser Psalm ist nachexilisch (vgl. Stud. und Krit. 1884, 725 ff.) und kann für den wahren Sinn des Ausdrucks nicht zeugen.

Aus der vorprophetischen Literatur ist dagegen nicht zu erweisen, dass יהוה צ׳ ursprünglich der Gott der Heerscharen Israels war. Von den 11 Stellen des Samuelbuches, an denen er sich findet, gehören 5 Stücken an, die sicher erst der prophetischen oder hoch jüngerer Zeit entstammen (I Sam 15 2 17 45 II Sam 7 8 26 27). Von den 5—6 Stellen des Königsbuchs ist II Reg 19 31 (Q'rê) prophetisch, I Reg 17 1 LXX 18 15 19 10 14 erscheint der Ausdruck im Munde Elias, bei dem eine Beziehung auf die Heerscharen Israels ausgeschlossen ist. Denkbar wäre sie im Munde Elisas II Reg 3 14, aber die Schwurformel ist hier dieselbe wie I Reg 17 1 18 15. Uebrig bleiben somit die Stellen I Sam 1 3 11 4 4 II Sam 5 10 6 2 18. Von diesen Stellen ist wenigstens II Sam 6 2 nicht in ursprünglichem Wortlaut überliefert. Denn die Lade erscheint II Sam 6 durchaus als etwas anderes, denn als das blosse Eigenthum Jahves. I Sam 1 3 11

liegt der Gedanke an die Kriegsscharen Israels dem Zusammenhang völlig fern, II Sam 5 10 ist zu allgemeinen Inhalts, um etwas zu besagen. Nur auf I Sam 4 4 kann die Meinung, dass Jahve Zebaoth ursprünglich der Gott der Heerscharen Israels war, sich stützen.

Man müsste nun aber weiter annehmen, dass der Ausdruck schon in vorprophetischer Zeit den Sinn des Gottes der unsichtbaren Kriegsscharen oder vielmehr den des Gottes der kosmischen Mächte angenommen hätte. Denn die Propheten, die das falsche Gottvertrauen Israels bekämpfen und einen ganz anderen Jahve dem des Volkes gegenüberstellen, hätten keine unglücklichere Bezeichnung für ihren Gott wählen können als diese, wenn dabei bis dahin an die Heerscharen Israels oder auch nur an das unsichtbare Heer Jahves gedacht war. Auch dieses letztere hatte Jahve bis dahin nur für Israel aufgeboten. Es ist aber schwerlich erlaubt, auf I Sam 4 4 solche Combinationen zu bauen, das völlige Fehlen des Ausdrucks in JE und im Richterbuch spricht laut gegen sie, überhaupt aber gegen ein hohes Alter dieses Gottesnamens.

Wellhausen hat vermuthet, dass er von Amos geschöpft sei und in den älteren Erzählungen des Samuel- und Königsbuches überall auf späterer Eintragung beruhe. Hierfür könnte folgender Umstand sprechen. יהוה צבאות ist verkürzt aus יהוה אֱלֹהֵי צבאות und noch ursprünglicher ist יהוה אלהי הַצְּבָאוֹת. Letztere Form findet sich nur Am 3 13 6 14 9 5 Hos 12 6, יהוה אלהי צבאות ist abgesehen von Ps 89 9 nur für das Buch Amos durch die Uebereinstimmung von MT und LXX gesichert (4 13 5 14—16 27 6 8 vgl. LXX 9 5), im Buche Jeremia findet es sich neben dem durchgängigen יהוה צבאות (über 70 Mal) an 5 Stellen (5 14 15 16 35 17 38 17 44 7), aber LXX übergeht hier überall das אלהי. I Reg 19 10 14 drückt sie אלהי ebenfalls nicht aus (vgl. dazu Luc zu I Reg 19 14), sie übergeht es auch II Sam 5 10, wo es übrigens auch in der Parallelstelle I Chr 11 9 fehlt. Gegen MT weist LXX es aber auf I Sam 1 3 11 17 45. Jedenfalls ist Amos sich der appelativischen Bedeutung von צבאות bewusst und er meint den Ausdruck in seinem eigentlichen Sinne zu gebrauchen. Was er dabei im Sinne hatte, wird man aus 9 2ff. abnehmen dürfen.

Dagegen will es wenig besagen, dass der Plural צבאות sonst nur in der Bedeutung „Kriegsheere“ vorkommt (Dt 20 9 I Reg 2 5, im PC und in nachexilischen Psalmen), während die kosmischen Mächte (unterschieden von den Engeln Jahves) Ps 103 21 148 2 (hier Q'rê und LXX) צְבָאָיו genannt worden. יהוה צבאות wird von

LXX mit κύριος δυνάμεων und κύριος παντοκράτωρ richtig wiedergegeben. Die Mächte, um die sichs hier handelt, sind natürlich zugleich als Elemente gedacht.

Dass der Ausdruck bei Ezechiel, den deuteronomistischen Schriftstellern im Hexateuch und Richterbuch, bei vielen nachexilischen Autoren und im Priestercodex gemieden wird, muss auf bestimmten Gründen beruhen. Dabei mag das Bewusstsein im Spiele sein, dass er als prophetisch in die vorprophetische Zeit nicht zurückgetragen werden durfte. Umgekehrt dürfte der Gebrauch bei den Apokalyptikern von Jes 24—27 Zach 9—14 auf bewusster Nachahmung der Propheten beruhen. Dagegen ist die Vermeidung bei Ezechiel und den übrigen nachexilischen Autoren vielleicht daraus zu erklären, dass dieser Gottesname dem correcten Monotheismus ein wenig polytheistisch erschien.

§ 13. Hosea.

Hosea ben Beeri wurde durch ein häusliches Erlebniss[1] Prophet. Sein Weib brach ihm die Ehe und seine zartfühlende Seele litt darunter aufs schwerste. Da wurde ihm aus seinem persönlichen Unglück das grosse öffentliche verständlich. Wie sein Weib an ihm handelte, so handelte Israel an Jahve. Liebe und Treue, wie er sie

[1] Dass es sich Hos 1—3 um ein wirkliches Erlebniss des Propheten handelt, hat nach Ewalds Vorgang Wellhausen in umfassender Weise dargethan (Bleek, Einl.[4] 406ff., vgl. dazu auch W. Robertson Smith, the Prophets of Israel 178ff.). Wellhausen hat aber auch gezeigt, wie Hoseas prophetischer Beruf sich für ihn aus diesem Erlebniss ergeben konnte. Neuerdings (Skizzen und Vorarbeiten V 104 Anm.) hat er freilich in dieser Hinsicht seine frühere Auffassung in Zweifel gezogen. Er meint, dass Hosea bei der Geburt seines ersten Sohnes Jesreel um die Untreue seines Weibes noch nicht gewusst zu haben scheine, wenigstens finde sich in dem Namen Jesreel noch nichts, was auf die ehebrecherische Art der Mutter und Israels hindeutete. Deshalb sei es möglich, dass Hosea sich seines prophetischen Berufes schon bewusst war, als er die Untreue seines Weibes erkannte. Dann wäre ihm seine Eheschliessung von hinten nach nur deshalb als der objective göttliche Anfang seiner Prophetie erschienen, weil seine Ehe späterhin für seine Prophetie von so grosser Bedeutung wurde. Wellhausen wird hier m. E. ohne Grund gegen seine früheren Aufstellungen misstrauisch. Wenn Hosea seinen ersten Sohn Jesreel nannte, so that er es gewiss von vornherein in dem Sinne, dass Jahve bald die Blutschuld von Jesreel heimsuchen werde (1 4). Es ist nicht glaublich, dass er ihn zufällig Jesreel genannt und dann von hinten nach erst diesen Sinn in dem Namen gefunden hätte. Der Name bedeutete dann aber so gut wie לֹא רֻחָמָה und לֹא עַמִּי auch für das Kind einen Fluch. Einen Fluch konnte Hosea aber auf sein Kind nur legen, wenn er um seinen ehebrecherischen Ursprung wusste.

seinem Weibe entgegengebracht hatte, hatte Jahve Israel erwiesen, aber mit dem schmählichsten Undank hatte das Volk seinem Gott gelohnt. Wie Hosea sein Weib verstiess[1], so musste Jahve sein Volk verstossen. Aber nicht nur die Grösse der Sünde Israels und die Nothwendigkeit der Strafe wurde ihm auf diese Weise deutlich. So tief ihn die Untreue seines Weibes schmerzte, er liebte sie immer noch und konnte sie nicht völlig aufgeben, ebenso stand aber Jahve seinem Volke gegenüber. So hoffnungslos die Zustände Israels aussahen, so heftig seine Sünden den Jahve reizten, für alle Zukunft durfte Hosea an Israel nicht verzweifeln. Auch Jahve wollte sein Volk weiter noch lieben, bis er bei ihm Gegenliebe fände. Die furchtbarste Strafe wollte er zum Mittel der Erziehung Israels machen. Von hinten nach erschien es deshalb dem Hosea als eine besondere Fügung Jahves, dass er ein Weib hatte ehelichen müssen, das ihm später die Ehe brach. Eben damit hatte Jahve ihn zum Propheten berufen, der die bitterste Wahrheit, aber auch die gewisseste Hoffnung zu verkünden hätte. Jetzt meinte er sein Weib deshalb weiter lieben zu müssen, um so die Hoffnung, die er für Israel hatte, in seinem Leben zu einem sichtbaren Ausdruck zu bringen. Jahve befahl ihm, die Gomer wieder zu sich nehmen, sie aber in strenger Absonderung zu halten, bis sie endlich gebessert wäre. Damit sollte er ihr seine Liebe beweisen, „wie Jahve die Söhne Israel liebt, obwohl sie sich zu fremden Göttern wenden“ (3 1). Hoseas Kinder repräsentiren die gegenwärtige Generation Israels, die Mutter im Unterschiede von ihnen die Vergangenheit des Volkes. Zu einem Theil muss aber die gegenwärtige Generation die Sünden der Vergangenheit büssen. Deshalb benennt Hosea seine Kinder mit symbolischen Namen, durch die sie Verkörperungen seiner Drohung werden. Den ältesten Sohn nannte er Jesreel, weil Jahve bald die Blutschuld von Jesreel heimsuchen wollte, durch die Haus Jehus einst auf den Thron gekommen war. Mit dem Königshause geht das Reich unter. Eine Tochter nannte er לֹא רֻחָמָה (Ungeliebt), weil Jahve Israel vorläufig nicht mehr lieben wollte, und wiederum einen Sohn לֹא עַמִּי (Nicht-mein-Volk), weil Jahve sein Verhältniss zu Israel abbrach. Aber einst sollte Jesreel das von Gott gesäete Volk bezeichnen, das „mein Volk“ hiesse und von Jahve geliebt würde (1 4ff. 2 24 25).

Seit Hosea ist es üblich geworden, das Verhältniss zwischen Jahve und Israel unter dem Bilde der Ehe vorzustellen. Dies Bild

[1] Das letztere schliesst man mit Recht aus 3 1.

hatte gewisse Anknüpfungspunkte in der nordsemitischen Naturreligion. Da war es herkömmlich, das Land als die Mutter der Bevölkerung vorzustellen, weiter aber auch alles Leben aus einer Syzygie von Himmel und Erde abzuleiten. Sodann konnte das Volk leicht an die Stelle des Landes treten, vielleicht bedeutete die Unzucht, die vielfach bei den Altären Baals und Jahves getrieben wurde, auch die Abstammung der Menschen von der Gottheit. Dagegen war den Israeliten einerseits die Vorstellung geläufig, dass das Volk die Mutter der Volksglieder sei, und anderseits die, dass Jahve der Vater Israels sei. Aber die letztere Vorstellung hatte bei den Israeliten lediglich geschichtlichen Sinn und die Combination jener beiden Vorstellungen zu der dritten, dass zwischen Jahve und Israel eine Ehe bestehe, widerstrebte dem geschichtlichen Jahveglauben. Allerdings konnte der Syncretismus des Volkes auf diese Vorstellung führen, zumal Jahve von Alters her der בַּעַל Israels hiess und בעל an sich auch den Eheherrn bezeichnen konnte[1]. Wenn aber dem Propheten wegen der Unzucht, die sich an die Altäre des Baal-Jahve knüpfte, der gesammte Gottesdienst des Volkes als Unzucht erscheinen konnte, so ergab sich für ihn keineswegs als selbstverständliche Antithese die Vorstellung einer Ehe zwischen Jahve und Israel. Man hätte vielmehr erwarten sollen, dass der Prophet diese Vorstellung des naheliegenden Missverständnisses halber abgelehnt hätte. Es scheint vielmehr, dass zuletzt Hoseas persönliches Erlebniss ihn auf diese Vorstellung führte. Denn eben hierdurch gewann sie einen Sinn, in dem sie nicht nur der Naturreligion völlig entgegengesetzt war, sondern auch für ihn und seine Nachfolger zur Waffe gegen die Naturreligion wurde.

Hoseas häusliches Erlebniss wurde höchst bedeutungsvoll für seine gesammte religiöse Anschauung. Seine Klagen, Drohungen und Hoffnungen bekamen hierdurch ihre Farbe und z. Th. auch ihren Inhalt. Ebenso wichtig ist aber ein anderer Umstand. Hosea ist auch in dem Sinne Gefühlsmensch, dass er sich von den letzten Gründen seiner Empfindungen und Urtheile wenig Rechenschaft giebt.

---

[1] Man muss aber bezweifeln, dass die abgöttischen Israeliten sich als die natürlichen Kinder Jahves betrachteten. Wenn es Jer 2 27 heisst: Die zum Holz sagen „du bist mein Vater“ und zum Stein „du hast uns gezeugt“, weil sie mir den Rücken und nicht das Gesicht zukehrten — so legten die abgöttischen Judäer den Götzen lediglich die Prädicate bei, die (auch nach Jeremia) dem Jahve zukamen. Der Vater Israels ist der, dem es sein geschichtliches Dasein verdankt (Dt 32 6). Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem. 173 und überhaupt Wellh. a. a. O.

Sie sind ihm zu unmittelbar gewiss, als dass er viel davon reden könnte. Dem Verständniss des Zuhörers passt er sich wenig an, seine Reden nähern sich vielfach dem Monolog. Deshalb ist er öfter unterschätzt als überschätzt.

Im ersten Theile seiner Schrift (c. 1—3), der seine frühere Predigt zur Zeit Jerobeams II. widerspiegelt, erscheint als die Sünde Israels vornehmlich der Cultus. Hosea tritt ihm in anderer Weise und noch schärfer entgegen als Amos. Er nennt den Jahvedienst des Volkes schlechthin Baaldienst. Anlass gab ihm hierzu die Thatsache, dass der damalige Jahvedienst vielfach mit Elementen des Baaldienstes durchsetzt war. Er weisst in c. 2 und 3 auf die Unzucht hin, die bei den Altären getrieben wurde (vgl. auch 4 14), sowie darauf, dass dieser Cultus thatsächlich anderen Göttern galt. Localen Charakters, wie er war, galt er überall in gewissem Masse der localen Gottheit, die von Haus aus Baal und nicht Jahve war, deren ursprüngliche Natur sich aber damals von neuem geltend machte. Mit mancherlei, je nach dem Orte verschiedenen, Baalnamen wurde Jahve hier angerufen. „Ich entferne die Namen der Baale aus deinem Munde und sie sollen nicht mehr mit Namen erwähnt werden“ (2 19). Die Schilderung in c. 2 zeigt aber ebenso wohl, dass das Volk den Jahve zu verehren meinte, als dass es ihn von den altkanaanitischen Gottheiten nicht scharf unterschied. Aber diese Umstände, von denen es sich übrigens sehr fragt, in welchem Masse sie vorlagen, bieten dem Propheten doch nur den Anlass, den Jahvecultus Israels als Baalcultus zu bezeichnen. Er verwirft den Opferdienst überhaupt, weil das Volk über ihm die wahren Forderungen Jahves vergisst und ihn selbst aus den Augen verliert. Das Volk will den Jahve verehren, aber es kennt den Jahve nicht (2 22), sein Jahve ist überhaupt nichts anderes als Baal. In schändlicher Untreue läuft Israel, Jahves Eheweib, fremden Göttern, seinen Buhlen, nach, in empörendem Undank leitet es Nahrung und Kleidung, die Jahve als der Ehemann ihm giebt, von seinen Buhlen ab. Die Erntegaben sind Hurenlohn, den es sich von den Götzen zahlen lässt, seine Feiertage sind Baaltage (2 4ff. 9 1). Das Volk muss solche Worte als die schwerste Beleidigung seiner Frömmigkeit empfunden haben. Aber dem Propheten ists voller Ernst damit. Jahve fragt mit ungeheuchelter Empörung: Weiss sie denn nicht, dass ich ihr Korn und Most und Oel gab (2 10)?

Der Jahve des Hosea ist in der That ein ganz anderer als der des Volkes, der Prophet drückt das dahin aus, dass es dem Volke

an Gotteserkenntniss fehle. Amos argumentirt dem Volke gegenüber überall auf Grund des öffentlichen Gewissens, das ihm das Recht seiner Anklagen zugestehen muss. Hosea bemerkt dagegen, dass der Abstand, der ihn vom Volke trennt, nicht nur ein practischer, sondern auch ein erkenntnissmässiger ist. Damit wird ihm die Grösse des Abstandes erst recht deutlich. Er ist sich freilich so wenig wie Amos bewusst, dass seine Gotteserkenntniss irgendwie neu sei. Auch er will nur von der einen altherkömmlichen wissen, die von jeher bei den Priestern war und jetzt nur von ihnen vernachlässigt ist (4 4ff.). Der Mangel an Gotteserkenntniss hebt deshalb die Schuld des Volkes nicht auf, Jahve klagt es eben deswegen an (4 1), durch Hurerei und Wein und Most hat es sich um die höhere Einsicht gebracht (4 11f.). Es kümmert sich auch um die Niederschriften der Thora nicht, die Jahve ihm gegeben hat (8 12).

In Wahrheit ist aber die Gotteserkenntniss, d. h. die Erkenntniss des göttlichen Willens, wie Hosea sie fordert, in hohem Masse neu. Das ergiebt sich aus den Anklagen, die er im zweiten Theile seines Buches erhebt. In diesen Reden, die hauptsächlich der Zeit Menahems entstammen, beschäftigen ihn alle Schäden des Volkslebens, wie sie nach dem Tode Jerobeams in erschreckender Weise zu Tage traten. Er klagt über die Verletzung von Recht und Billigkeit (4 1 2), über die Unehrlichkeit in Handel und Wandel (12 8 9)[1], über die Unwürdigkeit, Sittenlosigkeit und Verworfenheit der Priester und der Grossen, über die heillose Zwietracht, die alle öffentliche Ordnung umstürzt. Aber vor allen Dingen sind es drei Sünden, die den Zorn Jahves reizen, das Vertrauen auf die heidnischen Grossmächte, auf die eigene Macht, d. h. namentlich auf das Königthum, und auf den Gottesdienst, der zugleich Bilderdienst ist (vgl. 14 4).

Die Bündnisse Israels mit den Heiden unterstellt Hosea ebenfalls dem Gesichtspunkt, dass zwischen Jahve und Israel eine Ehe bestehe. Angesichts der drohenden Gefahr sucht Israel bald bei Assur, bald bei Aegypten Hülfe. Das ist thöricht, sofern Israel sich selbst damit seinen Feinden ausliefert, es ist verwerflich, sofern alle Politik auf Lüge hinauskommt (10 4). Aber als Jahves Eheweib soll Israel allein bei ihm Schutz und Hülfe suchen und völlig auf ihn vertrauen, deshalb ist jener Verkehr mit den Heiden schändliche

[1] „Kanaan hält falsche Wage in der Hand, zu betrügen liebt es. Efraim sagt: ich bin wahrlich reich geworden, aber all sein Erwerb wird nicht hinreichen, um die Schuld zu bezahlen, die es gesündigt hat". So nach LXX Wellhausen (Encycl. Brit. s. v. Israel p. 408b).

Untreue, um so schmachvoller, als hier die Ehebrecherin ihre Buhlen bezahlt (8 9). Aufs äusserste wird der Zorn Jahves hierdurch gereizt, grimmig will seine beleidigte Liebe sich dafür rächen (5 13f.).

Hosea verwirft aber auch alle äusseren Machtmittel, die Israel selbst zu seiner Vertheidigung aufbietet. Ebenso gottlos wie das Vertrauen auf fremde Hülfe erscheint dem Propheten das Vertrauen auf Rosse und Wagen und Festungen. Auch diese Dinge bedeuten Untreue gegen Jahve, der allein helfen kann[1]. Freilich hatte auch das alte Israel geglaubt, dass seine Hülfe allein bei Jahve stehe, aber es hatte die göttliche Hülfe dabei in der Stärke des eigenen Armes erfahren dürfen, Jahve hatte durch Israels Schwert geholfen. Jetzt fordert Jahve, dass Israel sich allein auf sein Walten verlasse[2].

Profan und gottlos erscheint dem Propheten das politisch-nationale Leben Israels, consequent verwirft er aber auch das Institut, in dem es seit langer Zeit gipfelte, — das Königthum. Er hatte Anlass dazu in den damaligen inneren Zuständen Israels. Das Königthum war zum Spielball endloser Parteikämpfe geworden, kein König vermochte die Ordnung herzustellen, einer nach dem andern fiel von Mörderhand. Den wahren Grund der Anarchie erblickt Hosea in der Gottlosigkeit, die sich die Herrschaft Jahves nicht gefallen lassen will, aber gottlos erscheint ihm auch der Weg, auf dem man aus der Anarchie herauskommen will, die Aufstellung eines neuen menschlichen Königs. In der Ohnmacht des Königthums offenbart sich dem Hosea seine Gottwidrigkeit. Jahve hatte alle Könige Israels gestürzt, damit man zu ihm allein um Hülfe riefe, aber statt dessen begiebt man sich immer von neuem auf den falschen Weg, der zum Verderben führt (7 7). Hatte die ältere Religion selbst das Königthum geschaffen und das alte Israel mit Stolz und dankbarer Freude im Könige das von Jahve gegebene Haupt gesehen, — nach Hosea ist er vom Uebermuth und der Untreue Israels aufgestellt, in seinem Zorn hat Jahve ihn gegeben und in seinem Grimm will er ihn wieder nehmen: „Wo ist nun dein König! Möge er dir doch helfen! — und alle deine Fürsten! Mögen sie dir

[1] „Ihr asset die Frucht der Treulosigkeit (gegen Jahve), weil du auf deine Wagen vertrautest, auf die Menge deiner Kriegsrüstung“ (10 13 LXX). Vgl. 8 14 10 14. — Am Ende ist nach Hosea alle Sünde Israels Ehebruch. Aber mit Unrecht sucht man diese Meinung in 7 4. Denn מְנָאֲפִים ist hier im Zusammenhang nicht am Platz, übrigens sieht der rein prosaische Vers wie eine Glosse aus.

[2] Das fordern alle Propheten. Jesaja lässt freilich für die messianische Zukunft das Schwert wieder gelten, bei ihm vertreibt der Messias die Assyrer gewiss mit dem Schwert. Aber das hat Jesaja auch nicht immer erwartet.

doch Recht schaffen![1] — da du sagtest: Gieb mir einen König und Fürsten! Ich gebe den König in meinem Zorn und nehme ihn in meinem Grimm.“ Wenn es 3 4 heisst, dass die Israeliten lange Jahre sitzen sollen ohne König und Fürst, ohne Opfer und Säule, ohne Efod und Therafim — so stellt Hosea nicht Jahve wohlgefällige und ihm missfällige Dinge neben einander, sondern nur missfällige. Seit den Tagen Gibeas hat Israel gesündigt, d. h. seit den Tagen Sauls, seit der Stiftung des Königthums, die eben Sünde war (9 9 10 9)[2]. Dagegen rettete Jahve sein Volk durch einen Propheten[3].

[1] 13 10 11 nach der schönen Emendation Houtsma's.

[2] Unmöglich können diese Stellen auf die Erzählung von Jdc 19—21 oder eine ähnliche Bezug nehmen. Denn die Tage Gibeas bedeuten nothwendig einen längeren Zeitraum. Aber das Verbrechen von Jdc 19 characterisirt keinen solchen, da es allein von Gibea begangen und von Israel aufs strengste bestraft wird. — Da Hosea das Königthum als solches verwirft, so kann er auch in der Lossreissung Israels vom Hause Davids keine Sünde und in der Rückkehr zum Hause Davids kein Stück der Bekehrung sehen. Somit sind 3 5 wenigstens die Worte „und zu David ihrem Könige“ unächt. Uebrigens ist in dem messianischen Ausblick 14 2ff. nicht nur der König von Juda, sondern auch Juda selbst mit Stillschweigen übergangen. In 1 7 hat Wellhausen einen Hinweis auf die Rettung Jerusalems im Jahre 701 erkannt, ein Ereigniss, das weit diesseits des Gesichtskreises Hoseas liegt. Vgl. auch Kuenen, Onderz.[2] II, 335f. Die Worte unterbrechen übrigens den Zusammenhang, es fehlt auch an jeder Motivirung der Rettung Judas, das Hosea sonst doch nicht anders beurtheilt und nicht weniger bedroht als Israel. Vgl. 4 15 5 5 10 12 13 14 6 4 11 8 14 12 1 3. Allerdings sind diese Stellen z. Th. verderbt, aber es ist verkehrt, zu meinen, dass der Name Juda überall erst durch jüdische Ueberarbeitung eingetragen sei. Vgl. Wellhausen's Noten zu Hosea im 5. Heft seiner Skizzen und Vorarbeiten. Fehlerhaft ist der Name Judas allerdings 12 3 in den Text gekommen. Nachdem Hosea vorher Efraim angeklagt hat, kann er unmöglich fortfahren: „Jahve rechtet auch mit Juda und an Efraim will er Rache nehmen.“ Nach den besseren LXX-Lesarten (לִפְקֹד und וּכְמַעֲלָלָיו) ist Juda, wie Oort bemerkt hat, hier logisch unmöglich. — 12 1 möchte ich lesen: „Umringt hat mich Efraim mit Lüge und mit Trug das Haus Israel, jetzt hat Gott sie durchschaut (עַתָּה יָדָעָם LXX, vgl. 5 3) und bei dem Heiligen steht es fest“ (?).

Am wichtigsten ist aber, dass 2 1—3 interpolirt sind, wie auch Stade (Geschichte Israels I, 577) erkannt hat. Diese Worte zerstören ebenfalls den Zusammenhang. Uebrigens sollte hier vorher von der Bekehrung als der Conditio sine qua non für die Wiederherstellung die Rede sein (Kuenen a. a. O. 332). Man kann die Worte auch nicht damit retten, dass man sie mit Steiner hinter c. 2 setzt, wo sie nicht passen. Angeredet sind, wie Hitzig bemerkt, v. 3 die Judäer, damit ist ihre Unächtheit erwiesen. Uebrigens wird v. 2 die Vernichtung des Volksbestandes und die Zerstreuung unter die Heiden vorausgesetzt. — Jüdische Bearbeitung des Buches Hosea hat die Meinung des Propheten wohl verdunkelt, aber nicht unkenntlich gemacht. Vgl. Oort, Theol. Tijdschr. 90 358. Giesebrecht, Beiträge S. 213.

[3] Vgl. 8 4 10 3 15 und dagegen 12 14. Nach LXX ist 8 10 zu lesen:

Unter den Gesichtspunkt der Untreue stellt Hosea den Gottesdienst des Volkes nicht nur in sofern, als er einem fremden Gotte gilt, sondern auch sofern es mit Opfern auf die göttliche Stimmung einwirken will (s. o. S. 168), dann aber auch, sofern er Bilderdienst ist. Widerspruch gegen die Gottesbilder überhaupt war vor Hosea kaum erhoben[1], der Dekalog von Ex 34 verwirft nur die gegossenen Bilder als nichtisraelitisch (v. 17). Aber Hosea bekämpft alle Gottesbilder als mit dem innersten Wesen der Religion unvereinbar. Baal nennt er das Stierbild (2 10 11 2), Kalb schilt er es (8 5 6 10 5 LXX 13 2). Er verspottet die Bilder als Werke von Menschenhänden (8 6 14 4), er verlacht die unsägliche Thorheit, dass opfernde Menschen Kälber küssen (13 2), aber noch mehr zürnt er über die Bilder. Wie die Heiligthümer mit den Festungen, so parallelisirt er die Gottesbilder mit den Königen (3 4 8 4 ff. 10 1 ff.). Von den Königen gestiftet sind sie wie das Königthum ein Ausdruck gottloser Selbsthülfe. In den Bildern, meint das Volk, sei die Gottheit ihm stets nahe und stets zu seiner Hülfe bereit. Ja mit dem Bilde, das er selbst gemacht hat, meint der Mensch seinen Gott in seiner Gewalt zu haben. Deshalb sollen die Gottesbilder mit dem Königthum fallen. Es ist der Ernst der prophetischen Religion, näher die lebendige Persönlichkeit des richtenden Gottes, was dem Bilderdienst in Israel ein Ende gemacht hat[2].

Als Israelit kennt Hosea die Sünde seines Volkes näher als der Judäer Amos, aber sein zartes Gemüth empfindet sie auch tiefer und bemerkt sie allseitiger. Er fragt nach der Möglichkeit einer Bekehrung, aber ihre Unmöglichkeit ist ihm aus inneren Gründen gewiss. Es bedürfte einer gänzlichen Erneuerung des Volkes. „Säet euch gemäss der Gerechtigkeit, erntet gemäss der Frucht der Liebe,

---

וְנֶחְדְּלוּ מְעַט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ וְשָׂרִים = dann sollen sie ein wenig aufhören Könige und Fürsten zu salben. Die Litotes ist sarkastisch.

[1] Nur so ist das Verhalten des Amos den Bildern gegenüber begreiflich. Was Am 8 14 mit אַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן gemeint ist, ist streitig. Schwerlich ist aber das Stierbild gemeint, von dem Amos überhaupt nicht redet. Man kann nicht annehmen, dass die Verwerflichkeit des Bilderdienstes für ihn selbstverständlich war, da er sehr viele selbstverständliche Sünden Israels aufzählt. Samaria scheint allerdings s. v. a. Israel zu sein, da וְאָמְרוּ Explication von הַנִּשְׁבָּעִים ist. Dann aber ist אשמת der Cultus, von dem W. R. Smith (Rel. Sem. 166) auch דֶּרֶךְ wohl mit Recht deutet. Das Volk sucht in der Verzweiflung Trost bei den Heiligthümern weit und breit und zwar bei ihren Orakeln.

[2] Hosea verspottet auch die Thorheit der Orakelbefragung (4 11 12) und mit den Gottesbildern verwirft er natürlich auch die Amulete (s. oben S. 126).

brechet euch einen Neubruch der Gotteserkenntniss und suchet den Jahve, bis dass euch die Frucht der Gerechtigkeit zu Theil werde. Ihr pflügtet Frevel, Verkehrtheit erntetet ihr" (10 12 13 LXX). Aber mit der Bekehrung nimmt das Volk es zu leicht[1], es kann sich vorläufig auch gar nicht bekehren, weil es aus den Consequenzen seiner Sünden nicht herauskommen kann und der Geist der Hurerei es bei der Untreue festhält (5 4). Zum ersten Mal erscheint hier bei Hosea die Sünde als eine widergöttliche Macht, die den in ihrer Gewalt hält, der sich einmal ihr hingab.

Die Unverbesserlichkeit des Volkes wird dem Propheten aber auch aus dem Rückblick auf die vergangene Geschichte gewiss. Amos und später Jesaja reden von einer Reihe von Strafen, durch die Jahve Israel vergeblich zur Besserung zu führen suchte, sie schliessen natürlich aus dem Unglück auf Strafe und Schuld. Im Grunde wird Hosea ebenso schliessen, aber man merkt bei ihm doch recht, dass die Propheten eine Continuität zwischen der Sünde der Vergangenheit und der der Gegenwart auch unmittelbar empfinden. In die frühesten Anfänge Israels reicht seine Sünde zurück, nicht nur bis auf die Tage von Gibea. In Götzendienst verfiel es schon in der Wüste (9 10 vgl. 13 1) und vergeblich hat Jahve es von jeher zum Gehorsam ermahnt. „Als Israel jung war, bewies ich ihm Liebe, aus Aegypten berief ich meinen Sohn. Aber je mehr ich sie rief, um so mehr gingen sie fort von mir, sie schlachten den Baalen, räuchern den Bildern" (11 1 2 LXX). Kann Hosea hier ohne weiteres älterer Ueberlieferung folgen (Num 25 1 ff.), so steht es doch anders, wenn er im Bilde des Vaters Jakob Züge der Gottlosigkeit des von ihm abgekommenen Volkes entdeckt[2]. Die späteren Propheten und Geschichtsschreiber haben diese Anschauung Hoseas lediglich weiter entwickelt.

Wenn Hosea das Königthum und den Bilderdienst verurtheilt, so hatte er dafür freilich gewisse Anknüpfungspunkte in der älteren Religion und Geschichte, das Königthum und der Bilderdienst hatten nicht von jeher in Israel bestanden. Auch seinen Zorn über die Bündnisse mit den Heiden könnte man als eine Steigerung des national-religiösen Selbstgefühls betrachten wollen und seine Ver-

[1] 6 3 emendirt Giesebrecht vortrefflich (z. Th. nach LXX): כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵן נִמְצָאֵנוּ = sobald wir ihn suchen, werden wir ihn finden.

[2] 12 4 ff.: Im Mutterleibe griff er seinen Bruder an der Ferse und in seiner Manneskraft kämpfte er mit einem Gott (gegen Jahve ist er aber doch ohnmächtig).

dammung der ganzen Vergangenheit als eine Steigerung der älteren Meinung, dass Israel durch die Annahme der kanaanitischen Cultur und Religionsform entartet sei. Aber in Wahrheit geht Hoseas Gotteserkenntniss über alle frühere Religion Israels principiell hinaus.

Israels Religion ist für ihn von der der übrigen Völker wesentlich verschieden, es darf sich nicht freuen wie die Heiden (9 1). Zum ersten Mal verbindet Hosea mit עַמִּים und גּוֹיִם (8 10) diesen Begriff. Er ist dabei aber ebenso weit entfernt von dem hochmüthigen und engherzigen Particularismus des späteren Judenthums wie von dem naiven Optimismus des älteren nationalen Jahveglaubens. Er sagt nirgendwo, dass Jahve der alleinige Gott des Himmels und der Erde sei[1], bei ihm ist es recht deutlich, wie wenig der begriffsmässige Monotheismus für die Religion bedeutet. Er bleibt einfach bei der Thatsache stehen, dass Israel nur den Jahve kennt und Jahve sein einziger Helfer ist, der aber auch über Israel alle Macht hat. Der Ernst und die Tiefe der Frömmigkeit leidet auf keinem Punkte unter dieser Begrenzung des Gesichtskreises. Hosea fordert ein Volk Jahves, wie Israel es in keinem Stücke war und nie werden konnte, und sein Gottesglaube ist von einem sittlichen Gehalt, dem gegenüber die Frage nach der Stellung dieses Gottes in der grossen Welt ganz gleichgültig ist.

Jahve liebt sein Volk, zwischen ihm und Israel besteht gleichsam eine Ehe, nicht im natürlichen Sinn, wie die Heiden es meinen, sondern im sittlichen. Er ist nicht wie Baal der launische Gebieter seines Hauses, der heute, weil es ihm beliebt, seine Diener mit Gaben überschüttet, und morgen, weil es ihm beliebt, mit vernichtendem Zorn gegen sie wüthet. Knechtischer Jubel und knechtische Angst ist da das Wesen der Religion. Dagegen ist Jahve als Israels Ehemann der treue d. h. liebevolle und gerechte Gatte und Vater, der den Seinen alles, was sie bedürfen, immerdar gewährt, aber auch mit Ernst und Strenge über der häuslichen Gemeinschaft wacht. Während Baal von seinem Volke nichts als den Cultus fordert, verlangt die sittliche Beziehung, die zwischen Jahve und Israel besteht, die völlige Hingabe des Volkes. Jahve will Kinder, die in Gehorsam gegen seinen Willen in Liebe und Treue zusammenstehen (2 6 5 7 vgl. 4 1). Indessen redet Hosea hiervon nicht viel, es erscheint ihm ohne weiteres als gegeben, sobald die Gesammtheit

[1] 12 6 ist allerdings von Jahve Zebaoth die Rede, aber die Stelle ist verdächtig. Vgl. jetzt auch Wellhausen z. St.

des Volkes (denn auf diese kommt es überall an) die Liebe Jahves erkennt und anerkennt. Dagegen betont er, dass wie das Weib allein auf den Mann, so Israel allein auf Jahve sich verlassen soll. Jahve erbarmt sich über die Waise (14 4) und Israel soll sich ihm gegenüber als Waise fühlen. Es soll sich stets erinnern, dass es ohne Jahve nichts ist noch hat, in diesem Bewusstsein soll es aber alles, was es bedarf, vertrauensvoll von Jahve erwarten und unmittelbar aus Jahves Hand hinnehmen, ohne sich dabei auf irgend eine andere, fremde oder eigene, Macht zu stützen. Jesaja nennt das glauben, Hosea gebraucht diesen Ausdruck nicht. Es ist für ihn selbstverständlich, dass alles Heil allein von Jahve kommt, selbstverständlich ist für ihn aber auch, dass Jahve es seinem Volke gewährt, sobald Israel seinen Anforderungen entspricht. Denn die Gemeinschaft Israels mit Jahve ist für ihn eine einfache Thatsache. Der Gedanke an Jahve hat für ihn denselben Ernst wie für Jesaja, aber für Hosea besteht keine Kluft zwischen Gott und Volk, die durch den Glauben überbrückt werden müsste.

Jahve fordert die volle und ungetheilte Anerkennung seiner Liebe, die Gemeinschaft der Liebe ist der Zweck, den sein Verkehr mit Israel hat. Untreue ist es, dass Israel auf andere Dinge und Mächte sich verlässt, sein Hochmuth, der auf sich selbst vertraut, klagt es an (5 5 7 10 vgl. Am 6 8). Die Anerkennung der Liebe Jahves bedeutet zunächst Treue. Hosea redet aber auch von Liebe (חֶסֶד), die Jahve von seinem Volke fordere (6 6 vgl. v. 4)[1]. Freilich

[1] Ohne Grund ist diese Deutung von G. Winter (ZATW 1889, 211ff.) angefochten. Er stützt sich wesentlich auf die Analogie des übrigen alten Testamentes, aber die reicht hier nicht aus. Liebe zu Jahve kann natürlich nur da als das Wesen der Frömmigkeit erscheinen, wo Jahves Liebe zu Israel als das Motiv des göttlichen Waltens empfunden wird, und auch dann ist es noch keineswegs selbstverständlich, dass Israel Jahves Liebe mit Liebe erwidern darf. Der Anonymus von Jes 40ff. redet öfter in den stärksten Ausdrücken von der Liebe Jahves gegen Zion, aber nirgendwo von der Liebe Israels zu Jahve. Vgl. auch Jer 31 3 und sodann die Stellen, an denen die Psalmen von der Liebe Jahves zu seinem Volke reden. Für das Judenthum ist der Gedanke der Liebe Jahves zu Israel von untergeordneter Bedeutung, er hat in ihm eigentlich gar keinen Platz, noch viel weniger die Liebe Israels zu Jahve. Einzelne Worte wie Ps 31 24 97 10 145 20 besagen nichts. Etwas anderes heisst es, den Namen Jahves lieben (Jes 56 6). Das bedeutet nur sich der Jahvereligion mit vollem Herzen anschliessen und an ihr festhalten (Ps 5 12 69 37 119 132). Uebrigens hat der Ausdruck אהב sehr verschiedenen Werth. Jahve liebt auch den Cyrus (Jes 48 14) und den einzelnen Frommen (Prv 3 12 15 9), anders liebte er den Salomo (Neh 13 26) und den Abraham (Jes 41 8). Wenn Jdc 5 31 ursprünglicher Bestandtheil

kommt Liebe in dem Sinn freier Hingabe (נְדָבָה 14 5) in der hebräischen Ehe eigentlich nur dem Manne und erst recht im Verhältniss von Gott und Volk allein dem Jahve zu. Liebe bedeutet daher auf Seiten Israels zunächst die Willigkeit der Treue, die sich auf ihre Verpflichtung gegen Jahve nicht zu besinnen braucht, um das Ihre zu thun. Aber man kann nicht verkennen, dass Hosea unter der Liebe Israels zu Jahve mehr versteht. Jahve wirbt um Israels Liebe, indem er ihm zu Herzen redet, und Israel schenkt sie ihm, indem es ihm entspricht (2 17).

Herkömmlich war es, Israel als Jahves Sohn oder Söhne vorzustellen[1]. Auch Hosea wendet dies Bild an und er fasst es mit

---

des Debora-Liedes ist, so hat der Ausdruck אֹהֲבֵי יהוה hier natürlich nicht den Inhalt, den spätere Zeiten damit verbinden konnten. Es heisst einfach s. v. a. Anhänger Jahves. Aber bei Hosea ist allerdings wie bei Jeremia die Liebe zu Jahve der höchste Ausdruck für das Wesen der Frömmigkeit. Jahve sagt bei Jeremia: Ich dachte: wie will ich dich doch zum Kinde machen und dir ein köstliches Land geben, das prächtigste Erbtheil der Völker, und ich dachte, du würdest mich Vater nennen und von mir nicht abfallen. Fürwahr wie ein Weib seinem Gatten untreu wird, so wurdet ihr mir untreu, Haus Israel (Jer 3 19 20)! Treue und Dankbarkeit soll dagegen Israel dem Jahve beweisen (Jer 4 2 5 1f. 7 28) und zwar durch Erfüllung seiner Gebote, die im Grunde nur die Moral zum Inhalt haben. Aber diese Treue heisst auch bei Jeremia im höchsten Sinne Liebe: „Ich denke an deine Liebe in jungen Tagen (חֶסֶד נְעוּרַיִךְ), deine bräutliche Liebe (אַהֲבַת כְּלוּלֹתַיִךְ), da du mir folgtest durch die Wüste, das unbebaute Land“ (Jer 2 2).

Die Liebe zu Jahve bedeutet zunächst freilich den Gegensatz zum Götzendienst. Aber wenn Spätere ihren Gehalt darauf reduciren, dass Israel den fremden Cultus zu meiden und allein dem Jahve zu opfern habe, so treffen sie damit den Sinn Hoseas und Jeremias und auch des Deuteronomikers mit nichten. Die Abwendung von den Götzen bedeutet bei diesen allen vielmehr die Hingabe an die sittliche Gemeinschaft, in der Israel mit Jahve stehen und in der sein ganzes Leben aufgehen soll, in der es aber nicht bestehen kann, so lange es den Götzen dient. Allerdings aber hat die Liebe zu Gott zunächst immer negativen Sinn: habt nicht lieb die Welt!

[1] Jahve heisst der Vater Israels (Dt 32 6 Jes 63 16 64 7 Jer 31 9 Mal 2 10 I Chr 29 10) und Israel sein Erstlingssohn (Ex 4 22 23 Jer 31 9 20). Diese Vorstellung ist in gewissem Grade gemeinsemitisch. Auch die Moabiter werden Söhne und Töchter des Kamos genannt (Num 21 29) und noch das Buch Maleachi nennt das heidnische Weib die Tochter des fremden Gottes (Mal 2 11). Aber das semitische Heidenthum verstand das mehr im natürlichen Sinn, der auch im A. T. in bildlicher Rede noch durchscheint (Num 11 12 Dt 32 18 Jer 2 27), wogegen die Israeliten diese Vorstellung dahin wandten, dass Jahve die geschichtliche Existenz Israels geschaffen habe und sich seiner annehme. Auch nach Dt 1 31 trug er sein Volk auf den Armen. Das Deuteronomium fügt den Gesichtspunkt der Erziehung hinzu, unter den es die Leiden des Wüstenzuges

der ihm eigenthümlichen Wärme auf. Jahve hat Efraim gehen gelehrt und es auf seinen Armen getragen, mit Liebesseilen suchte er es an sich zu ziehen (11 3 4). Aber das Verhältniss von Vater und Sohn ist ein schlechthin gegebenes und unauflösliches, die Ehe dagegen; wenigstens die von Hosea gemeinte, kommt durch beiderseitigen freien Willen zu Stande und kann durch den Willen des Mannes gelöst werden. Geschichtlich ist das Verhältniss zwischen Jahve und Israel entstanden, seiner ganzen Eigenthümlichkeit entsprechend bringt Hosea das auf den einfachsten Ausdruck: Jahve fand Israel in der Wüste (9 10). Ein Ausdruck wie der der Erwählung Israels wäre bei ihm unmöglich. Ihn bekümmert auch hier der Abstand nicht, der für die Späteren Gott und Volk trennt. Er kann auch auf die Unbegreiflichkeit des Rathschlusses der Erwählung nicht reflectiren, die Liebe Jahves zu Israel ist für ihn kein Gegenstand der Verwunderung.

Aber jetzt will Jahve das Verhältniss wieder auflösen, er verstösst Israel aus Kanaan, seinem Hause (9 15). Mit höchster Erbitterung verlangt die beleidigte Liebe nach Rache für die Untreue, die ihr in um so schwärzerem Lichte erscheint, je inniger und rückhaltloser sie selbst war. Ueberall sieht sie sich von Efraims Lüge und Verrath umgeben, bis dahin ahnungslos, hat sie jetzt alles durchschaut (5 3 7 1 13 15 12 1 LXX). Wie ein Löwe, wie eine der Jungen beraubte Bärin fällt Jahve über Israel her (5 14 13 7 8). Aber hinter diesen Ausdrücken natürlicher Leidenschaft birgt sich doch nur der wahrhaft sittliche Charakter der Liebe Jahves. Sie vernichtet Israel in seinem gegenwärtigen Bestande, die Heiligthümer Israels und das Königthum fallen dahin, das Volk erliegt dem assyrischen Schwerte und wird aus dem Lande Jahves weggeführt. Aber Jahve kann Israel nicht völlig vernichten, hinter dem jetzt bevorstehenden Untergang liegt eine bessere Zukunft. Diese Hoffnung oder vielmehr Gewissheit entstammt nicht etwa dem Patriotismus Hoseas, auch ist sie nicht daraus zu begreifen, dass die Liebe Hoseas zu Israel für

---

stellt (8 5 vgl. II Sam 7 14). — Die Israeliten werden auch in der Mehrzahl die Söhne Jahves genannt (Jes 45 11), aber bei diesem Ausdruck wird meistens auf ihre Verpflichtung gegen ihren Gott reflectirt (Jes 1 2f. 30 1 9 Dt 32 5 Jes 63 8). Sohn heisst auch Unterthan (II Reg 16 7 עַבְדְּךָ וּבִנְךָ אָנִי). — Sohn Jahves heisst in besonderem Sinne der König, der geschichtliche sowohl wie der messianische (II Sam 7 14ff. Ps 2 7 89 27 28). Auch das hat im semitischen Heidenthum seine Analogien. — Erstgeborener Sohn bedeutet s. v. a. geliebter Sohn. — In geistlichem Sinne heissen die Juden göttlicher Same (Mal 2 15).

ihn doch nur eine natürliche Sympathie bedeutete und er so am Ende auf die herkömmliche Vorstellung von der Unlösbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Volk zurückkäme[1]. Unverrückbar fest steht für ihn die Nothwendigkeit des Untergangs, weil sie in dem Ernste Jahves begründet ist, aber ebenso fest steht ihm die endliche Wiederherstellung Israels, weil die Liebe Jahves als sittliche Macht schliesslich Gegenliebe erwecken und so die Bekehrung Israels bewirken muss. Die vergangene Geschichte redet nicht nur von der Untreue Israels, sondern auch von seiner anfänglichen Frömmigkeit, wie Trauben in der Wüste fand Jahve Israel, wie eine Frühfeige am Feigenbaum (9 10). Wiederum will er sein Volk in die Wüste führen, da will er ihm zeigen, wem es alles verdankt und wer ihm allein helfen kann. Die Verstossung Israels wird somit zu erzieherischer Züchtigung, durch die Jahves Liebe das Volk bekehrt (2 16 17). Schon spricht der Prophet dem Volke das Bussgebet vor, das Jahve gnädig annehmen wird (14 3 4).

Auf der Gerechtigkeit Jahves, wie Amos sie predigt, konnte die Religion nicht stehen. So erhebend der Glaube ist, dass alles Unrecht Illusion sei und nur das Recht bleibe, für sich allein kommt er darauf hinaus, dass alle Völker in ihrem Untergang das Unrecht büssen, weil sie eben alle untergehen und überall Unrecht in der Welt besteht. Der blosse Gedanke an den Weltrichter zerstört nicht nur die Beziehung Jahves zu Israel, sondern auch die Beziehung Gottes zu den Menschen. Hosea verurtheilt sein Volk ebenso scharf und noch schärfer als Amos, aber zugleich knüpft er von neuem das Band zwischen Jahve und Israel in dem Gedanken der sittlichen Gemeinschaft, die zwischen Gott und Volk besteht. Auch für ihn

---

[1] Diesen Schein erweckt freilich der vorliegende Text des Buches an solchen Stellen, wo unvermittelt neben und zwischen die Drohungen des Untergangs die Verheissung der Wiederherstellung oder gar der Erhaltung Israels tritt. Diese Stellen sind aber schon auf Grund des Gesammtcharacters der Prophetie Hoseas anzufechten und übrigens sind sie überall im Zusammenhang des Textes unerträglich. Von v. 8b an ist mir in c. 11 alles verdächtig, die Unächtheit von v. 10 11 scheint mir festzustehen. Denn hier ist die Zerstreuung des Volkes in alle Welt Thatsache der Wirklichkeit, Verheissung hier auch gar nicht am Platz. Wie ganz anders ist sie in c. 14 vorbereitet! Könnte man 13 14 nur verheissend verstehen, dann wären auch diese Worte zwischen 13 13 und 13 15 14 1 schlechthin unmöglich. Aber gewiss übersetzt Wellhausen hier nach älterem Vorgang mit Recht: Her mit deinen Seuchen Tod u. s. w. Unächt ist auch 12 7, wenn es sich hier um die künftige Herstellung Israels handelt. Ueber 2 1–3 s. o. S. 194 Anm. 2.

ist die Gottheit eine sittliche Macht, aber eine solche, die nicht nur das Böse vernichtet, sondern es auch innerlich überwindet und das Gute schafft. Die Liebe, die freilich im gewaltigsten Zorn die Untreue Israels straft, muss zuletzt Gegenliebe und Treue erwecken. Das ist das Ziel des göttlichen Waltens, dessen endliche Erreichung feststeht.

Es ist eine wunderbare Seelengrösse, die sich in dieser Gewissheit Hoseas offenbart. Aufs tiefste erschüttert von der Voraussicht des Untergangs seines Volkes, schaudernd vor der völligen Verderbtheit, in der es ihm überall erscheint, wegen seiner Weissagung verfolgt und bei alledem von schwerstem häuslichen Herzeleid niedergedrückt, erhob er sich zu der Gewissheit, dass die tausendfältig beleidigte und verrathene Liebe Jahves über alle Untreue Israels siegen und das Herz des Volkes bekehren müsse, wie der Prophet es in seinem Verhalten gegen sein Weib vorbilden sollte. So wurde das häusliche Erlebniss des Einzelnen durch die Art, wie es erlebt wurde, von den weittragendsten Folgen für die Geschichte der Religion[1].

Auch bezüglich der Zukunft bleibt der Gesichtskreis Hoseas auf Israel beschränkt. Mit Israel will Jahve sich verloben, auf ewig verpflichtet er sich ihm zu Gerechtigkeit und Recht, zu Huld und Liebe, d. h. er giebt ihm in seinem Lande die Frucht der Erde und beschützt es vor seinen Feinden. Aber dabei schafft Jahve seinem Volke ein Glück, wie es bis dahin unerhört ist. Alle feindlichen Mächte, die ihm gegenwärtig Leid anthun, werden unschädlich. Die wilden Thiere müssen mit ihm Frieden halten, Schwert und Krieg tilgt Jahve aus (2 20) und in dem fruchtbaren Lande gedeiht das von Gott gesäete Volk wie die Ceder auf dem Libanon. Da nimmt Israel alle Güter unmittelbar aus Jahves Hand, Jahve selbst wird zu einem Wunderbaum, von dem Israel seine Frucht sammelt (2 25 14 6ff.)[2].

Das ist die älteste Form des Glaubens an eine bessere zukünftige Welt. Sie ist hier das Gegenbild des Untergangs Israels, der die Vernichtung der bestehenden Welt ist. Der schrecklichen Manifestation des Zornes, mit dem Jahve die Sünde rächt, tritt der

[1] Vgl. W. R. Smith, Prophets 181f.

[2] Die Vorstellungsformen der Naturreligion lässt Hosea sich auch sonst gefallen. An die Stelle des Volkes, das Jahves Weib ist, tritt in seiner Vorstellung gelegentlich auch das Land, so dass die Israeliten als Kinder des Landes erscheinen (1 2 2 5). Ihn entzückt der Naturzusammenhang, durch den Jahve die Erntegaben an sein Volk vermittelt (2 23f.).

vollste Erweis seiner Gnade gegenüber, die dem bekehrten Volke gehört. So kommt Jahves Wille zum Ziel, der nicht nur auf ein ihm gehorsames, sondern auch auf ein von ihm beglücktes Volk geht, mit der Sünde ist alle Noth für immer abgethan. Diesem letzten Ausgang gegenüber kann die demnächstige Vernichtung seines gegenwärtigen Bestandes als ein blosses Mittel zum Zweck erscheinen. Aber die Verheissung gilt allein einem bekehrten Israel der Zukunft, das von dem alten Israel keinen Zug mehr aufweist, das den Götzen und dem Opferdienst, dem Königthum und der kriegerischen Macht entsagt hat und sich allein auf das Walten Jahves verlässt. Dies Israel hat nicht nur bestimmte Formen seines früheren nationalen Lebens aufgegeben, es ist vielmehr ein geistliches Volk, wie es in der geschichtlichen Wirklichkeit nie entstehen konnte, sondern allein in einer verklärten Welt denkbar war. Durch das Heil, das Jahve in Zukunft schafft, wird Israel erst recht zur Erkenntniss Jahves kommen (2 22). Ohne es zu wollen, gestehen die Propheten die geschichtliche Unmöglichkeit des geistlichen Volkes Jahves ein, das sie fordern. Die Idee des Bundes zwischen Jahve und Israel, den Hosea für die Zukunft verheisst, musste ihre Wahrheit verlieren, sobald sie auf das gegebene Volk Israel angewandt wurde. Nur in den Herzen der Einzelnen konnte ein solches Verhältniss zwischen Gott und Mensch bestehen, wie Hosea es für Jahve und Israel verlangt. In der That entnimmt er ja die Massstäbe dafür dem Verhältniss von Person zu Person, wie er es zwischen sich und seinem Weibe pflegt und schaffen will. Deshalb strebt die Religion Hoseas so gut wie die des Amos über das Volk Israel hinaus. In Wahrheit nimmt dieser letzte Prophet, den das untergehende Israel hervorbrachte, neben und über Amos die erste Stelle in der Prophetie ein. Seine Nachfolger haben ihn wohl ergänzt, aber nicht überboten. Denn wo ihr Gesichtskreis weiter, ihre Anschauungen grossartiger und ihre Gedanken abgeklärter erscheinen, erreichen sie doch nicht die Reinheit und die Unmittelbarkeit Hoseas.

§ 14. Jesaja.

Länger als ein Menschenalter hat Jesaja in Jerusalem gewirkt und in dieser Zeit mit seinem Volke eine Reihe von Ereignissen durchgemacht, denen gegenüber alles unbedeutend erscheint, was Juda seit der Trennung von Israel erlebt hatte: den syrisch-efraimitischen Krieg (734), den Untergang Samarias (722) und

Sanheribs Feldzug gegen das südliche Palästina und Aegypten (701). Durch diese Ereignisse wurde für Juda die gesammte Weltlage völlig verwandelt und während dieser grossen Wandlung war Jesaja gleichsam die Seele Judas. Er sah die entscheidenden Wendungen eine nach der andern voraus und wusste, was sie bedeuteten. Damit gab er seinem Volke eine Empfindung von dem furchtbaren Ernste Jahves, dann aber auch die Gewissheit, dass Jahve nicht mit Israel untergegangen sei, sondern fortan Juda durch ihn zum Träger unzerstörbarer Güter und Hoffnungen werde. Hieraus ergiebt sich die eigenartige Stellung, die Jesaja in der Prophetie einnimmt. In der Weissagung des Untergangs Israels, in der Klage über Israels Sünde, im Kämpfen und Leiden für die schreckliche Erkenntniss des nahenden Verderbens ging sein Leben nicht auf. Im Falle Samarias hat er den Untergang zum grössten Theile wirklich schon erlebt und anderseits wurde ihm gewiss, dass Juda nicht völlig untergehen werde. Er hielt es aber auch für seine Aufgabe, auf die Erhaltung Judas hinzuarbeiten und unbeschadet der Strafen, die Juda noch treffen mochten, schon jetzt die bessere Zukunft Judas vorzubereiten, die ihm vor der Seele stand. Deshalb verkündete er den Willen Jahves nicht nur in der Form von Beschuldigungen gegen das von Jahve schon verurtheilte und dem Untergang geweihte Volk, auch nicht nur in der Form eines Bussgebets für das in Zukunft sich bekehrende, er suchte ihn auch in der Gegenwart positiv zur Geltung zu bringen, indem er für die jeweilige Lage Judas die Weisung Jahves verkündete. In höherem Masse als irgend ein anderer Prophet hat er damit das Wesen der prophetischen Religion zu bewusstem Ausdruck gebracht, freilich in der besonderen Gestalt, die seiner Eigenthümlichkeit entsprach, und auch nicht immer in der vollen Reinheit, die den Hosea kennzeichnet. Der nächste und augenfälligste Erfolg seiner Lebensarbeit bestand darin, dass er dem Reiche Juda noch eine Gnadenfrist verschaffte. Es ist merkwürdig, dass sein religiöser Glaube, der im Grunde doch auf etwas ganz anderes ging, in seiner Zeit auch dies vollbrachte. Freilich war dieser Erfolg nur ein vorübergehender und viel bedeutsamer ist, dass er damit zugleich den ersten Grund zu der späteren jüdischen Gemeinde legte. Aber auch davon ist wohl zu unterscheiden, was Jesaja selbst eigentlich erstrebte, und das will hier vor allem betrachtet sein. Der prophetische Character seiner Religion wurde doch nur zeitweilig dadurch alterirt, dass er Einfluss auf die Geschicke Judas gewinnen wollte und wirklich gewann.

In seinen ältesten Weissagungen (c. 2—5) kündigt Jesaja den grossen Gerichtstag Jahves an, von dem Juda und Israel betroffen werden. Während das assyrische Unwetter noch erst in der Ferne droht, weiss er wie Amos und Hosea, dass es über das Volk Jahves losbrechen und es in seinem gegenwärtigen Bestande vernichten wird. Aber Jesaja sieht darin nicht wie Amos den Sieg des Rechts über das Unrecht, das in Israel regiert, auch nicht wie Hosea die Rache der beleidigten Liebe Jahves, er sieht darin den Triumph des Gottes, der im Gericht über sein eigenes Volk sich als der Ueberweltliche beweist. Die gewaltigsten Grössen der Natur stürzen vor ihm zu Boden, die Cedern des Libanon und die Eichen Basans, die Berge und Hügel. Aber abgesehen ist es vor allem auf die Menschen, alles was sie können, haben und sind, sinkt in den Staub. Es fallen die hohen Thürme und Mauern und die Tharsisschiffe (c. 2).

Jesaja jauchzt hier bei der Aussicht, dass Jahve in der Vernichtung seines Volkes seine überweltliche Hoheit offenbaren werde. Hohle Rhetorik wäre das, wenn dieser Gedanke nicht neu war. Aber er war neu. Als einen König auf hohem Thron erblickt er den Jahve bei seiner Berufung, den König nennt er ihn, König über die ganze Welt. Die Sarafe preisen ihn als den, dessen Herrlichkeit die Fülle der ganzen Erde ist, alles was da ist, ist nichts anderes als eine Offenbarung seiner Macht und Grösse. Aber in erster Linie tritt seine Herrlichkeit in seinem geschichtlichen Walten in die Erscheinung. Nicht allein Israels Geschichte, sondern alles was auf Erden geschieht, ist der Erweis seiner Herrlichkeit. Damit hat die Religion einen neuen Inhalt gewonnen. Freilich war Jahve von jeher nicht nur Israels Helfer, er ging zeitweilig seine eigenen Wege, ohne sich um die Noth seines Volkes zu kümmern, aber jetzt umfasst sein Walten die ganze Welt und es geht dabei auf Ziele, die hoch über den Wünschen Israels liegen. Die Religion geht jetzt nicht mehr darin auf, dass man ihn um Hülfe bittet und für die erwiesene Hülfe ihm dankt und im andern Falle sich unter seinen unbegreiflichen Zorn beugt, sie besteht auch darin, dass man sein Walten überall anbetend verehrt, auch da, wo es auf die Zerstörung Israels hinauskommt. Jahve ist ein grosser Kriegsherr. Steckt er sein Lärmzeichen auf, dann kommt das gewaltige Heer der Assyrer mit Sturmeseile heran. Wie ein Bienenvater die Bienen herbeizischt, so folgen die Assyrer dem Rufe Jahves. Mit Entzücken schildert Jesaja ihre Furchtbarkeit und ihren überwältigenden Angriff, für ihn ist Jahves Macht darin offenbar (5 26ff. 7 18). Aber als König der

Welt ist Jahve vor allem ihr Richter, der Tag Jahves ist der grosse Gerichtstag, da stellt er die von ihm gewollte Ordnung seines Reiches her. Aus der Anschauung des assyrischen Weltreichs entsteht so für Jesaja die Idee der Weltherrschaft des Einen Gottes. Von hier datirt auch die Idee der Weltgeschichte, deren ältester Sinn die Verherrlichung des Einen Gottes ist.

Jahve ist für Jesaja der Heilige, als heilig preisen ihn die Seraphe, den Heiligen Israels nennt Jesaja ihn immer wieder. Der Ausdruck besagt nichts anderes, als dass Jahve in vollstem Sinne des Wortes Gott ist, in nichts von der Welt abhängig, in allem über sie erhaben und in allem als ihr Herr sich erweisend. Seine Herrlichkeit ist die Offenbarung seiner Heiligkeit, in seinem majestätischen Walten heiligt er sich. Jesaja stellt Gott und Welt aufs schärfste einander gegenüber, um sie dann in der Idee der Weltherrschaft Jahves aufs engste zu verbinden. In jener Gegenüberstellung nennt er Israel und die Aegypter Mensch, die Niederwerfung des Menschen durch Gott ist das nächste Resultat seines Gerichts (2 9 11 17 5 15 31 3). Er nennt den Jahve auch Geist (31 3), d. h. das Eine absolute Agens, ausser dem es nur ohnmächtiges Fleisch giebt. In diesen Ausdrücken Jesajas findet der Glaube der Prophetie, dass Jahve in den Untergang der Nation nicht verwickelt ist, seinen bedeutsamsten Ausdruck.

Die Sünde ist für Jesaja die Empörung gegen den Herrn der Welt, die Sünde Israels Empörung gegen den wahren König Israels. Als Hochmuth und Trotz offenbart sie sich in dem Pochen auf Gold und Silber, auf Rosse und Wagen und Festungen (2 7 7 3 22 8—11), in Zauberei und anderem abgöttischen Wesen, durch das die Israeliten ihr Geschick nicht nur vorauserkennen, sondern auch selbst regieren wollen (2 6 3 2f. 8 19). Dem Hochmuth und Trotz entstammen aber auch die goldenen und silbernen Gottesbilder, in denen sie sich selbst ihren Gott machen und in der Hand zu haben glauben — wie auch schon Hosea urtheilte. Unflath und Sünde sind die Bilder als Gegenstände der Abgötterei (30 22 31 7) [1], aber vor allem sind sie nichtig gegenüber dem Willen des Einen, der unumschränkt in der Welt schaltet, dem aber das Volk diese Bilder gleichsam entgegenstellen will. Nichtse (אֱלִילִים) nennt Jesaja die Gottesbilder mit einem

[1] Unflath, Greuel, Scheusale u. s. w. werden sie genannt, sofern den in ihnen verehrten Mächten, die für die prophetische Anschauung verschieden sind von Jahve, eine gewisse Realität zukommt. Sie bedeuten ein Heiliges, das mit der exclusiven Heiligkeit Jahves unverträglich und deshalb greuelhaft ist.

vielleicht von ihm selbst geschöpften Wort. Wo werden sie bleiben! Mit Wuth werden ihre enttäuschten Verehrer sie von sich werfen, in die Rumpelkammer zu Ratten und Fledermäusen, um sich dann selbst vor dem erscheinenden Gott in Erdlöcher und Felshöhlen zu verstecken. Lächerlich ist die Zauberei und Todtenbefragung, als ob Todte den Lebendigen helfen könnten (8 19), Thorheit das Vertrauen auf grüne Bäume, die am Ende verwelken, und auf Gärten, denen das Wasser ausgehen kann (1 29 30). Als Hochmuth und Trotz äussert sich die Sünde ferner in der unersättlichen Habgier und Genusssucht, in der Putzsucht und Sittenlosigkeit der Weiber, ferner in der profanen Klugheit und der Gleichgültigkeit gegen die Religion. Hier besteht sie in der Läugnung des Unterschiedes von Gut und Böse, in der Blindheit gegen das Walten Jahves, gegen seine strafende Hand, die er drohend erhoben hat, in der Verspottung der Prophetie, die sein Gericht verkündigt. „Ihre Zunge und ihre Thaten sind gegen Jahve Zebaoth, seine majestätischen Augen zu reizen" (3 8). Aber auch die Verletzung von Recht und Gerechtigkeit unterstellt Jesaja durchaus dem religiösen Gesichtspunkt. Jahve will, dass die Regierenden Israel als sein Volk hegen und pflegen, aber in ihrer Genusssucht und Habgier haben sie seinen Weinberg abgeweidet (3 14 5 1—7). Jesaja übernimmt von Hosea die Vorstellung, dass zwischen Gott und Volk eine Ehe bestehe, aber der Ehebruch Judas besteht nach ihm in der Unterdrückung des Rechts. Jerusalem ist dadurch zur Hure geworden, dass Mörder in der Stadt weilen, dass seine Fürsten Schurken und Diebsgesellen sind und seine Richter Bestechung lieben (1 21 ff.). Diese alle sind Jahves Feinde, an denen er die grimmigste Rache nehmen will (1 24). Deshalb zerstört er die ganze bestehende Staatsordnung, weil sie auf falschen Stützen beruht, und versetzt das Land in Anarchie (3 1 ff.).

Mit grosser Lebendigkeit fasst Jesaja das Richten Jahves auf. Der Gedanke, dass die Ungerechtigkeit ihre Strafe in sich selbst trage, sofern sie den Krieg Aller gegen Alle erzeugt, geht für Jesaja sofort in den andern über, dass das ganze Land vom Grimme Jahves durchglüht ist und dass es sein Zorn ist, in dem die Menschen gegeneinander wüthen (9 17 18)[1]. Aber das Gericht erfolgt hauptsächlich doch in einzelnen gewaltigen Schlägen, die Jahve in seinem Zorne führt. Einer nach dem anderen hat das übermüthige Efraim

[1] Vgl. Hos 5 12: „Ich bin wie Mottenfrass für Efraim und wie Wurmfrass für das Haus Juda". Auch da ist die Selbstzersetzung des Volkes gemeint. Vgl. aus älterer Zeit I Sam 26 19 und aus späterer Zach 8 10.

getroffen, aber sein Trotz will nicht brechen, bis Jahve endlich zum letzten vernichtenden Schlage ausholt. Gegen Israel, Efraim und Juda, hat er nun einmal einen Widerwillen gefasst: „Gehe hin und sage diesem Volke da: höret, aber verstehet nicht, sehet, aber erkennet nicht! Mache stumpf den Verstand dieses Volkes, und seine Ohren taub und seine Augen blind, damit es nicht sehe mit seinen Augen noch mit Ohren höre noch mit seinem Verstande zur Einsicht komme und es sich bekehre und man es heile (6 9 10)." Die Erfahrungen, die Jesaja in seinem Berufe gemacht hat, sind von Jahve vorausgesehen und beabsichtigt, seinen Herrscherwillen kann ja nichts durchkreuzen. Jahve wollte die Verstockung des Volkes, um ihm die Möglichkeit der Bekehrung und Rettung abzuschneiden. Er will aber von seinem Zorn nicht lassen, bis die Städte verödet und menschenleer und das Land verwüstet und verlassen ist. Neun Zehntel des Volkes werden vernichtet, nur ein Zehntel soll übrig bleiben, aber auch dies letzte Zehntel muss noch aufs schwerste heimgesucht werden.

Die göttliche Wahrheit zwingt die Menschen entweder zur Anerkennung oder zur Feindschaft, ja sie treibt ihre Feinde immer tiefer in die Feindschaft hinein, bis sie endlich dem Verderben anheimfallen. Aber für Jesaja erscheint die göttliche Wahrheit als der herrische Zorn des furchtbaren Königs. Er will den Widerstand gegen seinen Willen aufs äusserste steigern, um dann um so überwältigender über ihn zu triumphiren.

Dennoch ist der Wille Jahves nichts weniger als die Laune eines übermächtigen Tyrannen. Als Ankläger tritt Jahve gegen sein Volk auf, um Genugthuung für die ihm angethane Beleidigung zu fordern, aber zugleich ist er Richter und die Richtschnur seines Spruches eine objectiv bestehende Norm. Das ist die Ordnung, die er, der König, seinem Reiche gegeben hat, ihre Aufrechterhaltung macht seine Gerechtigkeit aus. Indem er sie durchsetzt, beweist er sich als der wahre Gott: der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit (5 16). Hier zeigt sich der wahrhaft universale Character des Gottesglaubens Jesajas. Keine Rücksicht auf sein Verhältniss zu Israel kann den Jahve abhalten, um der Gerechtigkeit willen vernichtet er es. Dem entspricht es, wenn Jesaja wie Amos nicht nur Juda und Israel, sondern alle Völker seines Gesichtskreises mit dem assyrischen Schwerte bedroht. Als Richter über alle Völker tritt Jahve auf, über die ganze Erde hat er einen Vertilgungsbeschluss gefasst (3 13 2 19 21 10 23 14 26 28 22).

Die Kehrseite ist der Gedanke der Gerechtigkeit vor Gott. Jesaja gebraucht diesen Ausdruck noch nicht, aber die Vorstellung hat er, sofern er nicht nur die Verletzung des Rechts in Israel, sondern alle Sünde Israels von der Gerechtigkeit Jahves gerichtet werden lässt (28 17). Unendlich ist ihr Anspruch, auch der Prophet erbebt beim Anblick der Herrlichkeit Jahves und meint sterben zu müssen, nicht weil er Mensch, sondern weil er sündig ist: Ich bin ein Mann unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich.

Aber Jahve setzt seinen Willen auch positiv durch, er schafft ein Neues, das ihm entspricht. Schon die älteste Schrift Jesajas enthält Zukunftshoffnungen (c. 4) und sein Sohn Schear-Jaschub ist im J. 734, d. h. nicht lange nach Beginn seiner Wirksamkeit schon einige Jahre alt (7 3)[1]. Dass Jahve ein Neues schafft, ist für Jesaja selbstverständlich. Inmitten der Schrecken, in denen alles Bestehende unterging, weist er auf die alltägliche Arbeit des Bauern hin, den Jahve zweckvoll zu handeln gelehrt hat (28 23—29). Jahve selbst kann nicht anders handeln — eine einfache und nicht weithergeholte, aber um so gewissere und weitreichendere Weisheit. Das Gericht wird deshalb Mittel zum Heil. Da wäscht er den Unflath der Töchter Zions ab und stösst er die Blutschuld aus seiner Mitte weg — durch den Hauch des Gerichts und den Hauch der Vertilgung (4 4).

Wenn Jahve an aller Welt sein Gericht vollzieht, so sollte er auch alle Welt zur Anerkennung seiner Gottheit bringen und überall das Heil herstellen, das seine Herrschaft bedeutet. Aber in den uns vorliegenden Schriften hat Jesaja derartige Erwartungen nicht ausgesprochen und wenn er sie hegte, so waren sie für ihn von untergeordneter Bedeutung[2]. Wie das Gericht vor allem über Israel

---

[1] Als seinen eigentlichen Beruf betrachtet Jesaja in c. 6 die Weissagung vom Untergange Israels und Judas. In der That war das seine nächste Aufgabe. Die in LXX fehlenden Schlussworte von c. 6 sind vielleicht unächt. Es ist auch nicht bedeutungslos, dass Jesaja seine Weissagungen von der besseren Zukunft nirgendwo ausdrücklich als das Wort Jahves bezeichnet. Aber als bloss menschliche Erwartungen gelten sie ihm darum doch nicht. Ihren göttlichen Ursprung brauchte er nicht zu betonen, sie fanden eher Glauben als seine Drohung. Uebrigens sind er selbst und seine Söhne mit ihren Namen göttliche Bürgschaften jener Zukunft. Das 9 1—6 Gesagte hat er in einer Vision geschaut.

[2] Wenn die Aethiopen dem Jahve Weihgeschenke nach Jerusalem bringen sollen, um ihm als dem Besieger Assurs zu huldigen (18 7), so ist das aus besonderem Anlass gesagt. Die Aethiopen, die Juda ihre Hülfe antragen, sollen

ergeht, so ist Israel auch der Träger des zukünftigen Heils. In beider Hinsicht heisst der dreimal Heilige der Heilige Israels.

Das Wesen des prophetischen Monotheismus tritt gerade bei Jesaja deutlich zu Tage. Das weltumfassende Werk Jahves zielt doch vor allem auf Zion (10 6 12 28 21). Wie bisher, so soll auch in Zukunft ein Volksleben der Boden sein, auf dem Jahves Wille zur Geltung kommt. Dies zukünftige Volk Jahves muss aber aus Israel hervorgehen, das thatsächlich allein den Jahve kennt. Während Hosea eine endliche Bekehrung Israels erwartet, redet Jesaja bestimmter von einem Rest des gegenwärtigen Israel, der sich zu Jahve bekehrt. Die Wasser des Eufrat können ihn nicht verschlingen. Vielleicht würde Jesaja seinen Zukunftshoffnungen einen breiteren Boden gegeben haben, wenn ihn nicht eine lange Friedenszeit vor die Aufgabe gestellt hätte, in seinem Volke practisch jene Zukunft vorzubereiten. Er sah, wie unendlich viel dazu gehörte, dem Willen Jahves hier Geltung zu verschaffen. Vor allem aber sind seine Gedanken dadurch bestimmt, dass er ein Seher für sein Volk war.

Amos hatte nur in Israel zu weissagen, obwohl er auch den Untergang Judas verkündigte, Hosea berücksichtigte Juda nur nebenher, dagegen ist Jesajas Blick schon in seinen ältesten Reden vorwiegend auf Juda gerichtet (c. 2—5), Israel kommt für ihn weniger in Betracht (9 7 ff.), es wird auch lediglich bedroht, während die Zukunftshoffnung sich an Juda knüpft (c. 4). Angesichts der Gefahr, von der Juda im Jahre 734 bedroht war, weissagte er aber auch, dass Jahve Juda jetzt retten wolle, Israel dagegen untergehen werde (Jes 7 8 17 1—11).

Dass er dem frevelhaften Uebermuth, den er in dem Angriff der verbündeten Syrer und Israeliten auf Juda sah, die schwerste

---

umgekehrt bald dem Jahve für seine Hülfe danken. — Nachdrücklich ist 19 18 ff. von der Bekehrung Aegyptens und Assurs zu Jahve die Rede, er schafft Frieden und Freundschaft zwischen beiden und nennt Aegypten sein Volk und Assur seiner Hände Werk (19 25). Aber dies Stück stammt schwerlich von Jesaja, vielleicht nicht einmal aus der assyrischen Zeit und aus der Schule Jesajas. — Ueber Jes 2 24 = Mi 4 1—5 lässt sich nichts ausmachen. Dass diese Worte ihres Inhalts wegen jünger sein müssten als Jesaja, ist wohl zu viel behauptet. Anderseits ist evident, dass sie sich weder bei Jesaja noch bei Micha in den Zusammenhang fügen, und die Annahme, dass Jesaja und Micha sie anderswoher entlehnt hätten, reicht zur Erklärung der Unebenheiten nicht aus. Vgl. auch Wellhausen zu Mi 4. Er hebt mit Recht hervor, dass diese Worte den Untergang Nord-Israels voraussetzen.

Niederlage weissagte, könnte man für ein blosses Postulat seiner religiösen Ueberzeugungen halten. Man könnte diese Weissagung aber auch sammt den späteren gegen Assur einerseits auf den Patriotismus des Propheten und anderseits auf die Forderung zurückführen wollen, dass Jahve dem Rest, der vor allem in Juda steckte [1], eine Erfahrung seiner Macht und Gnade zu Theil werden lasse. Denn die Anhänger des Propheten und vielleicht er selbst bedurften bei der Erschütterung, die der Fall Samarias für den Glauben an Jahve brachte, einer solchen Erfahrung, wie sie ihnen späterhin auch wirklich gewährt wurde. Ein Vorgefühl dieser Erschütterung hatte Jesaja aber natürlich längst, ehe der Fall Samarias eintrat. Indessen sagt Jesaja selbst, dass Jahve ihm damals in einer Verzückung den rechten Weg wies (8 11), und ächte Weissagung ergiebt sich niemals aus gegebenen Prämissen oder practischen Bedürfnissen. Es sind die kommenden Ereignisse, die der Prophet in göttlicher Erleuchtung voraussieht, und Jesaja ist so gut wie Amos und Jeremia ein Mann, der im Rathe Gottes stand, auch da, wo er nicht nur Verderben ankündigte. Die Voraussicht des Waltens Jahves bestimmte dann aber die gesammte Haltung, die er jeweilig annahm. Es ist für das Verständniss Jesajas wichtig, dies festzuhalten. Andernfalls müsste man alle Einschränkungen, die seine Gedanken hie und da erleiden, auf mangelnde Folgerichtigkeit seines Denkens oder auf ein Erlahmen seiner religiösen Kraft zurückführen, womit ihm gewiss Unrecht geschähe.

Jahve wollte Juda vor den Damascenern und Israeliten retten, er wollte das aber auch allein thun, ohne dass Juda etwas dazu that. Eigentlich wollte Jahve freilich nur den Rest retten, aber Jesaja meinte, er müsse die göttliche Hülfe auch dem Könige ankündigen und ihm die Forderung vorhalten, die Jahve hierbei an ihn stellte. Dieser Versuch bedeutet eine vorübergehende Abschwächung des Urtheils, das Jesaja früher über Juda gesprochen hatte. Sie war aber mit der Voraussicht, dass Jahve Juda aus dieser Gefahr retten werde, nothwendig gegeben. Beständig darauf bedacht, die Wahrheit zur Geltung zu bringen, musste der Prophet

[1] Den Wenigen, die von Efraim übrig bleiben, wird in Folge der Katastrophe freilich die wahre Gotteserkenntniss aufgehen, aber Jesaja knüpft daran kein Wort des Trostes und der Hoffnung (17 7 8). — Jakob heisst eigentlich das Volk des Nordreichs, so auch Jes 9 7 17 4 Mi 1 5, aber auch Juda wird seit dem Fall des Nordreichs Jakob genannt Mi 2 7 3 1 8 9 5 6 Nah 2 3; vgl. Jes 2 5 6 29 22. Ebenso steht Israel für Juda Mi 3 1 8 9 4 14 5 1 2 6 2; vgl. Jes 4 2 8 14

jetzt den König und das gesammte Volk zu seinem Glauben zu erheben suchen. Denn ruhen und schweigen konnte die prophetische Wahrheit nicht, jetzt musste sie entweder die Herrschaft in Juda erringen oder, falls ihr das nicht gelang, den Anlass zu neuem Kampf gewinnen. Aber das Verlangen, das Jesaja damals an Ahas stellte, und die Schärfe, mit der er die Ablehnung dieser Forderung von Seiten des Ahas beurtheilte und bedrohte, zeigen deutlich, dass die Grösse der Forderungen Jahves sich nicht gemindert hatte, wenn er noch einmal dem gegenwärtigen Juda seine Gnade anbot.

Mit seinem Sohne Schear-Jaschub trat Jesaja dem Könige in den Weg, als dieser eben gewisse Arbeiten besichtigte, die zur Vertheidigung Jerusalems unternommen waren. Uebrigens wollte Ahas die Assyrer zu Hülfe rufen. Dem gegenüber gebot der Prophet ihm, allein auf Jahve sein Vertrauen zu setzen — dann und nur dann werde Jahve ihn retten. Schon Hosea hatte das Vertrauen auf alle menschlichen Machtmittel und diese selbst für widergöttlich erklärt, Jesaja fordert nun aber in einer bestimmten Situation, dass man sich rein auf die unsichtbare Hand Jahves verlasse, dabei verheisst er zuversichtlich die Hülfe Jahves, falls Ahas sich dieser Forderung fügt, aber mit derselben Bestimmtheit droht er Verderben an für den anderen Fall: Glaubet ihr nicht, dann bleibet ihr nicht (7 9). Das Wesen dieses Glaubens ist ebenso sehr Furcht und Zittern wie Vertrauen. Denn wenn Juda diesen Glauben nicht hatte, dann stiess es nicht nur die rettende Hand zurück, die Jahve ihm entgegenstreckte, sondern es lehnte sich vielmehr noch gegen die Majestät des Herrn auf, der allein in der Welt gefürchtet sein wollte. Gerade hier wurde Jesaja sich des Gegensatzes zwischen seinem Gott und dem, was das Volk Gott nannte, aufs schärfste bewusst. Auch das Volk fürchtete in seiner Weise die übermenschlichen Mächte und war ängstlich darauf bedacht, sie zu seinem Beistande aufzurufen. Aber der allein Furchtbare betrachtet es als Gottlosigkeit, wenn irgend etwas ausser ihm gefürchtet wird, sei es ein anderer Gott, sei es irgend welche Noth und Gefahr. In allen Fällen fordert die Gottesfurcht unbedingte Hingabe an sein wunderbares Walten, deshalb schlägt Jahve jede Selbsthülfe der Menschen als Empörung und als Verletzung seiner Heiligkeit zu Boden. Diese Furcht ist dem Volke fremd und darum ist nichtig, was es heilig, d. h. Gott nennt. „So sprach Jahve zu mir in der Verzückung und warnte mich auf dem Wege dieses Volkes zu gehen: Ihr sollt nichts heilig nennen, was dies Volk heilig nennt und was es fürchtet, sollt ihr

nicht fürchten noch für schrecklich halten. Den Jahve Zebaoth — den sollt ihr heilig halten und er sei eure Furcht und euer Schreckniss [1]. Er wird zum Stein des Anstossens und zum Felsen des Strauchelns für die beiden Häuser Israels und zur Schlinge und zum Fallstrick für die Bewohner Jerusalems und es straucheln an ihm viele und fallen und zerschellen und werden verstrickt und gefangen" (8 11—15).

Deshalb hielt Jesaja den Augenblick für entscheidungsschwer und sein vaterländisches Herz war nicht gleichgültig gegenüber dem Ausgang. Er wagte das Aeusserste, um den König von der Anrufung der Assyrer abzuhalten, er forderte ihn auf, ein Zeichen zu erbitten, wodurch Jahve ihm seine Rettung gewährleisten solle, irgend ein Zeichen aus dem Himmel oder aus der Unterwelt, Jahve werde es geben. Aber Ahas lehnte dies Anerbieten und damit auch die Anforderung des Propheten ab, entschlossen, sich an den Grosskönig zu wenden.

Diese Begegnung zwischen Jesaja und Ahas ist einer der denkwürdigsten Vorgänge der biblischen Geschichte, sie ist typisch für den Kampf des Glaubens nicht nur mit dem Unglauben, sondern auch mit der realen Welt. Es ist dabei gleichgültig, ob das von Jesaja geforderte Verhalten in diesem Fall auch politisch richtig gewesen wäre, Jesajas Forderung ist durchaus principieller Natur und politische Klugheit gilt ihm als nichtig und gottlos. Aber auch die Weigerung des Ahas erscheint uns begreiflich. Religion und Volksthum, Prophetie und Königthum waren lange Zeit einträchtig neben einander hergegangen und nur in ausserordentlichen Persönlichkeiten in Conflict mit einander gerathen. Im Verstande der neuen Prophetie war aber die Religion mit dem nationalen und staatlichen Leben überhaupt unverträglich. Die absoluten Forderungen der Gerechtigkeit Jahves waren undurchführbar in den Formen eines Staatslebens und der Glaube an den Richter und Regierer der Welt konnte für das Handeln des Königs von Juda unmöglich der einzige Massstab sein. Das wahre Volk Jahves war auf Erden nicht zu schaffen. Sein Leben lang hat Jesaja freilich gehofft, dass es in Juda entstehen werde, immerfort hat er daran gearbeitet, es vorzubereiten, und der augenscheinlichste Erfolg seiner Arbeit, die zeit-

[1] 8 12 ist für קֶשֶׁר wohl beide Mal קֹדֶשׁ zu lesen. Erträglich wäre aber auch קָשָׁה, das LXX wiedergiebt. Gemeint wäre dann die Noth und Gefahr, der Gedanke wäre im Grunde aber derselbe. Jedenfalls heisst לֹא־לְכֹל hier wie überall „nichts".

weilige Rettung und Erhaltung Judas, konnte ihn in jenem Irrthum bestärken.

Vorläufig hatte Jesaja aber den grössten Misserfolg. In dem dunkeln Gefühl, dass er Unerfüllbares verlangte, wollte er dem Könige mit einem Wunder zu Hülfe kommen. Er bewies damit ein erhebendes Gottvertrauen, vor dem Ahas scheu zurückwich, aber er setzte anderseits auch das wahre Wesen des Glaubens ausser Augen, der nie durch Wunder gewirkt werden kann. Er drohte nunmehr dem Ahas ein anderes Zeichen an, das von hinten nach das Recht seiner Forderung darthun sollte, aber dies Zeichen traf nicht ein. Aber der Fehlgriff, den er hier beging, that der Höhe und Reinheit seines eigenen Glaubens keinen Eintrag.

Mit innerer Nothwendigkeit führte also die Begegnung des Propheten mit dem Könige zum schärfsten Zusammenstoss und in schroffstem Gegensatz gegen König und Volk stand Jesaja während jener ganzen Zeit. Energisch nahm er die Besiegung der Syrer und Efraimiten durch die Assyrer im voraus für seinen Gott in Anspruch, indem er sie in seinem Namen weissagte. Zugleich aber kündigte er das schwerste Unheil an, das dieselben Assyrer über Juda bringen sollten. Als Schauplatz des Kampfes zwischen Assur und Aegypten sollte das Land aufs furchtbarste verwüstet werden, aller Ackerbau ein Ende nehmen, das Volk in den Stand des Hirtenlebens zurücksinken und Sahne und Honig essen. Aber die dann aufwachsende Generation sollte Immanuel heissen [1].

---

[1] Von dem Knaben Immanuel wird gesagt, dass er übers Jahr geboren und Immanuel heissen (v. 14) und dass er heranwachsend Sahne und Honig essen werde (v. 15). Das wird näher erklärt: Ehe der Knabe noch herangewachsen ist, werden die Reiche Aram und Efraim zerstört sein (v. 16), dann aber wird auch Juda in die äusserste Noth kommen (v. 17), als Schauplatz des Kampfes zwischen Assur und Aegypten wird es total verwüstet (v. 18ff.). Man hat gemeint, der Knabe diene lediglich als Zeitmesser, um die Zeitpunkte für die Befreiung Judas von Aram und Efraim, die Zerstörung dieser Reiche und die nachfolgende Verwüstung Judas zu fixiren. Jesaja habe ebenso gut sagen können: Jetzt säet man, aber wenn man erntet, wird man sagen: Immanuel. Der Artikel könnte in הָעַלְמָה allerdings bloss exemplificirend stehen. Aber der Name eines Menschen bedeutet nicht nur, was zur Zeit seiner Geburt geschieht, sondern was er selbst ist und in seinem ganzen Leben erlebt. Wenn ferner seine Mutter ihn bei seiner Geburt Immanuel nennt, so ist damit nicht gesagt und wohl auch nicht gemeint, dass schon bei seiner Geburt die Aramäer und Efraimiten von Juda abgelassen haben. v. 16 nimmt den Untergang der beiden feindlichen Reiche für einen späteren Termin in Aussicht und das eine ist vom andern schwerlich zu trennen. Auch deshalb kann die Mutter den Knaben nicht

In solchen Erwartungen schloss Jesaja sich eben damals mit seinen Jüngern zusammen, oder vielmehr den Jüngern Jahves, wie

---

allein in Bezug auf die Rettung von Aram und Efraim so nennen. Sie würde übrigens auch zu früh triumphirt haben, weil ja die Noth Judas dann erst kommt. Vielmehr stellt der Knabe eine reale Grösse vor, er heisst Immanuel, weil in seinem ganzen Leben sich zeigt, dass Gott mit uns d. h. mit Juda ist. Freilich ist Jahve da mit Juda nicht so, wie Ahas und das Haus Davids und das ganze gegenwärtige Geschlecht es sich wünschen. Offenbar bedeutet das Nebeneinander von v. 16 17 ein Oxymoron, ebenso steht es mit v. 14 15. Aber v. 16 ist nicht dem v. 14 parallel, vielmehr sind v. 16 17 Erklärung von v. 15. Alles gegenwärtige Glück Judas geht zu Grunde, wenn das Land von den Assyrern und Aegyptern verwüstet wird. Ackerbau und Weinbau hören auf, das Volk tritt ins Hirtenleben zurück und lebt von Milch und wildem Honig. Das ist für Ahas und sein Haus und sein gegenwärtiges Volk (v. 17) das denkbar grösste Unglück und für sie alle in der That eine schwere Strafe. Aber es ist nicht nur ein Unglück. Vielmehr wird auf dem kommenden Geschlecht, das in dem verwüsteten Lande lebt, ein eigenthümlicher Segen ruhen. Einfach, aber reichlich wird die Nahrung sein, nicht Milch, sondern Sahne wird man essen. Darin soll man zunächst erfahren, dass Jahve mit Juda ist. Weiter redet Jesaja hier von der besseren Zukunft nicht, es kommt ihm hier vor allem auf seine Drohung an. Uebrigens spricht er hier einen Gedanken aus, der sich auch sonst bei ihm und bei anderen Propheten findet, dass nämlich Juda nur durch die Zerstörung der gegenwärtigen Cultur hindurch und von völlig neuen Anfängen aus zu einer besseren Zukunft gelangen könne. Sie beginnt aber unmittelbar mit der Zerstörung des Bestehenden. Vergeblich sieht man sich nach weiteren Characteristika für den Immanuel um. Man erklärt v. 15 לְדַעְתּוֹ wohl „damit er erkenne“ und versteht hier Gut und Böse in sittlich-religiösem Sinn. Im Hirtenleben und bei Hirtenspeise solle der Knabe zu wahrer Frömmigkeit aufwachsen. Aber ein solcher Absichtssatz würde nicht durch לדעתו ausgedrückt sein und der temporale Sinn von לְ ist auch durch das v. 16 folgende בְּטֶרֶם angezeigt. Es handelt sich dann aber um den Zeitpunkt des Verständigwerdens. Denn der Eintritt sittlicher Zurechnungsfähigkeit lässt keine zeitliche Fixirung zu. Von der Frömmigkeit des Immanuel ist also auch nichts gesagt, so sehr sie natürlich vorausgesetzt ist. Auch sonst ist ihm weder ein Verdienst noch eine individuelle Auszeichnung beigelegt. Die Rettung vor Aram und Efraim ist nicht sein Werk und dass er Sahne und Honig isst, theilt er mit allen Ueberlebenden. Er ist aber auch kein concretes Individuum. Weder ist er mit dem Messias identisch, noch ist er ein Sohn Jesajas. Der Messias führt das Heil herbei und hat 9 5 ganz andere Namen. Ferner wäre vor der Geburt des Maher-schalal-Chasch-baz für die Geburt eines anderen Sohnes Jesajas in der Zeit vielleicht Raum gewesen. Aber Jesaja weiss nicht, ob ein Kind, das er erwartet, ein Knabe sein wird. Deshalb wird der Immanuel in der That das künftige Juda vorstellen; wie es scheint, wird Juda 8 8 so angeredet. — Als freie Aufzeichnung eines Schülers Jesajas kann c. 7 auch nicht gelten. So sehr die drei Knaben von 7 14 ff. 8 3 4 und 9 5 ff. sich stossen, im Ganzen macht c. 7 durchaus den Eindruck der Originalität. — Die Rede von Kanaan, als dem Lande, das von Milch und Honig

er sie nannte. Denn in diesem kleinen Kreise sah er den Anfang des zukünftigen Volkes Jahves, der Rest war nicht nur Gegenstand der Hoffnung. An die Anhänger Jesajas ergeht denn auch Jahves Wort im Unterschiede vom übrigen Volke (8 12 13 vgl. v. 16). Ihren Mittelpunkt hatten sie im Hause Jesajas, in der Person des Propheten und seiner Kinder, d. h. in ihren gottgegebenen Namen (Jesaja, Schear-Jaschub und Maher-schalal-Chasch-baz) hatte Jahve Vorzeichen oder, was dasselbe ist, den Anfang des zukünftigen Volkes Jahves gesetzt. Diese kleine Gemeinde sollte im Sinne Jesajas allein auf Jahve hoffen und damit den Glauben, d. h. das Gottvertrauen und die Gottesfurcht bewähren, die Jahve von Ahas vergeblich forderte. Ihr Glaube hatte den freilich unausgesprochenen Inhalt, dass die Wahrheit in der Welt nicht untergehen könne, deshalb musste aber auch der Kreis von Menschen bestehen bleiben, der ihr unersetzlicher Träger war. Die nur in Jerusalem zu findende Gotteserkenntniss war der von Jahve gegründete Eckstein, die darauf bauten, konnten nicht zu Fall kommen (28 16). In diesem Sinne nannte er Zion die Löwin Gottes (29 1 f.) und sagte er, dass Jahve Zion gegründet habe (14 32). Dieser Glaube trug seine Gewissheit in sich selbst, er hatte für Jesaja und seine Gesinnungsgenossen volle Wahrheit. Er ging auf den Gott, der sein Angesicht vor dem Hause Jakobs verbarg, und galt nur einem kleinen Reste, der sich bekehrte (10 21 31 6), den Armen und Geringen (14 30 32 29 19). Es ist nicht Jesajas Schuld, wenn dieser Glaube späterhin in falscher Anwendung auf das Volk von Juda oder die jüdische Gemeinde auch zur Unwahrheit wurde.

Es ist ferner begreiflich und natürlich, wenn Jesaja daran festhielt, dass Jahve auf dem Zion wohne (8 18). Auch er konnte die Vorstellung nicht entbehren, dass die Gottheit ihrer Gemeinde räumlich nahe sei. Jerusalem ist ihm die Stätte der Offenbarung, das Thal[1] der Schau, hier im Tempel erblickt er den Jahve bei seiner Berufung, hier hat Jahve seine Vorhöfe, die jetzt freilich ein gottloses Volk zertritt (1 12). Ueberhaupt ist Jerusalem die Stätte seines Waltens und wird das jetzt erst recht, wo Israel untergeht.

---

fliesst, passt nicht auf den Ackerbau und Weinbau. Sie stammt aus einer Zeit oder aus einer Gegend, in der Israel ein Hirtenleben führte.

[1] 22 5 vgl. Jer 21 13. Die Worte Jer 21 13 14 sind Fortsetzung bezw. Schluss zu v. 4—10, dazwischen sind v. 11 12 eine falsche Vorwegnahme von 22 3 und dabei aus 4 4 vervollständigt. Dagegen ist mit dem heiligen Berge Jes 30 29 vgl. 11 9 wohl die Stadt gemeint.

Aber die Heiligkeit des Zion beruht für Jesaja im Grunde doch nur darauf, dass hier die Gemeinde Jahves ist, an deren Geschicken sein Walten sich offenbart, und es ist wiederum nicht seine Schuld, wenn den Späteren umgekehrt das Dasein der Gemeinde durch die heilige Stätte gewährleistet schien. Damit hängt zusammen, dass Jerusalem sich nach Jesaja erst in Zukunft recht eigentlich als die Wohnung Jahves erweist. Bei der Vernichtung Assurs zeigt sichs, dass Jerusalem der Löwe Gottes ist (29 1) und Jahve hier als ein verzehrendes Feuer wohnt (31 9), und wenn Jerusalem in Zukunft als der Ort des Namens Jahves geehrt wird (18 7), so kommt Jahve doch von fern her (30 27) [1].

Eine geistliche Gemeinde stand Jesaja vor der Seele und thatsächlich bildete er eine solche mit seinen Jüngern. Es muss nun aber zugestanden werden, dass er dies Ideal nicht immerfort in voller Reinheit festzuhalten vermochte. Die dem Ahas angekündigte Strafe blieb vorerst aus. Juda gerieth in Unterthänigkeit unter Assur, aber so lange es darin verblieb, drohte ihm keine unmittelbare Gefahr. Deshalb trat auch die prophetische Gerichtsdrohung wiederum zurück; das Verdammungsurtheil milderte sich und damit entstand für den Propheten abermals die Aufgabe, die Haltung Judas im Sinne Jahves zu beeinflussen. Derselbe Prophet, der so energisch die Anlehnung Judas an Assur bekämpft hatte, war jetzt aufs eifrigste bemüht, sein Volk in Unterthänigkeit unter Assur zu erhalten. Scheinbar inconsequent war dies Verhalten im Grunde durchaus folgerichtig. Der Verlust der Freiheit, der schmerzlich empfunden wurde, war immerhin Strafe für Juda und von Jahve verhängt, deshalb verlangte Jahve, dass Juda das ihm auferlegte Joch trage, bis er selbst es zerbräche. In der nächsten Nachbarschaft folgte damals eine Empörung der andern, aber sämmtlich wurden sie von den Assyrern niedergeschlagen. Das bestärkte den Propheten in der Ueberzeugung, dass Assur von Jahve zur Zuchtruthe für alle Völker bestimmt sei. Unterdessen blieb Juda dreissig Jahre lang den Assyrern gehorsam. Gewiss ist das zum Theil aus dem niederschmetternden Eindruck zu erklären, den der Fall Samarias

---

[1] Noch in anderer Hinsicht haben die Propheten und namentlich Jesaja die Heiligkeit des Zion recht eigentlich begründet. Die Verpersönlichung des geschichtlich waltenden Gottes, die die Propheten überhaupt characterisirt, führte auch dahin, dass die Gottheit, soweit sie auf Erden war, nur an einem bestimmten Orte gedacht werden konnte.

auf die Judäer machen musste. Jesaja hatte ihnen dies Ereigniss geweissagt, überhaupt aber wird es in hohem Masse sein Werk gewesen sein, dass sein Volk an den Aufständen der Nachbarvölker Jahrzehnte lang keinen Antheil nahm. In Jerusalem, so predigte er, habe Jahve einen Rastort geschaffen, man solle dem Volke die Ruhe gönnen, die ihm noth thue (28 12). Während der Empörung der Asdoditer zeigte er sich öffentlich in der Tracht eines Kriegsgefangenen, um das Schicksal vorzubilden, das allen Gegnern der Assyrer bevorstand (Jes 20). Aber zugleich hielt er dem Volke den Trost vor, dass Jahve ihm einst seine Freiheit wieder schenken werde.

In ihrer ältesten Gestalt hat die Zukunftshoffnung Jesajas einfach den Inhalt, dass Jahve dem Volke reiche Ernte und Sicherheit vor dem Feinde verleihen werde. Nach dem Gericht sollte es unverletzlich in der Welt dastehen (4 2ff. vgl. 6 13). Um den Besitz des Landes Kanaan und den Genuss seiner Frucht dreht sich auch für Jesaja die Religion (1 19). Die Erntefrucht ist die unmittelbare und zweifellose Gabe Jahves, deren der Mensch sich wahrhaft freuen und rühmen darf — im Gegensatz zu allem anderen, das er in Uebermuth und Trotz sich selbst schafft oder zu schaffen meint (4 2). Es ist ferner selbstverständlich, dass Jesaja für das zukünftige Volk Jahves das ganze Land Kanaan in Anspruch nimmt, auch das von Tiglath-Pilesar entvölkerte Galiläa (8 23). Dagegen ist es bedeutsam, dass er — im Unterschiede von Hosea — das zukünftige Volk Jahves als ein Reich denkt, wie das frühere war. „Ich will deine Richter machen wie im Anfang und deine Rathsherren wie im Anbeginn; darnach wird man dich nennen Stadt der Gerechtigkeit, treue Burg“ (1 26). In einem nicht lange nach dem syrisch-efraimitischen Kriege niedergeschriebenen Stück[1] spricht er aber auch die Erwartung aus, dass das Volk Jahves unter der Führung seines Königs die Assyrer vertreiben werde, wie einst die kleine Schaar Gideons die Midianiter vertrieb[2]. Man jauchzt beim Beutetheilen und feiert ein herrliches Ernte- und Siegesfest, eine ewige Friedenszeit folgt und der Krieg ist für immer abgethan. Denn Jahve giebt seinem Volke einen König, der ein Wunderrath, Heldengott[3], Beutevater und Friedensfürst heisst und

[1] Es ist jedenfalls vor der Zerstörung Samarias geschrieben, sonst müsste der Schmerz über das Schicksal Galiläas hinter etwas anderem zurückgetreten sein.

[2] 9 3 ist gewiss mit Studer מטת statt מטה zu schreiben.

[3] Ueber den Sinn der Worte vgl. Dillm. z. St., dass dagegen 10 21 Jahve

auf gerechte Herrschaft und gerechtes Gericht sein Reich für ewige Dauer gründet (9 1—6). Jahve muss am Ende in doppelter Weise seine alleinige Gottheit beweisen. In der Vernichtung seines Volkes und vieler anderen ist sie nur dem Glauben offenbar, vor der Welt kann sie nur zur Geltung kommen durch die endliche Verherrlichung seines Volkes. Der Eifer für seine Ehre ist für ihn deshalb das letzte Motiv der Wiederherstellung Israels (9 6).

Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Davidischen Reiches war eine Utopie bei der damaligen Weltlage, sie steht aber auch in Widerspruch mit dem Wesen des geistlichen Volkes Jahves, das sich allein auf den Glauben an das wunderbare Walten Jahves stellen sollte. Aber unter dem Druck der assyrischen Oberherrschaft und im Mitgefühl des Schlages, der Israel 734 traf, regte sich bei Jesaja ein Nationalgefühl, das völlig in ihm erstorben zu sein schien, als er früher den Untergang Israels weissagte. Dasselbe Gefühl regte sich, als er einige Jahre später die Zerstörung Samarias ankündigte: an jenem Tage wird Jahve Zebaoth zu einer herrlichen Krone und einem prangenden Diadem für den Rest seines Volkes und zu einem Geiste des Rechts denen, die über dem Gericht sitzen, und der Kraft denen, die den Krieg über die Grenze zurücktreiben (28 5 6). Auch dass der messianische König ein Isaide[1] sein soll (11 1), zeigt uns, dass die Erwartung seines Auftretens dem judäischen Nationalgefühl des Propheten — und mehr noch vielleicht dem Bedürfniss des Volkes entstammt, das er zur Geduld ermahnt. Schon damals, als er dem Ahas gegenüber dem Angriff der Syrer und Efraimiten Muth einsprach, nannte er in eigenthümlicher Weise Jahve den Gott des Ahas und den Pekach verächtlich ben Remalja — auch als Davidide sollte Ahas getrost sein (7 9 11).

Nach dem syrisch-efraimitischen Kriege erwartete Jesaja, wie Wellhausen mit Recht sagt, das Auftreten des Messias innerhalb eines Menschenalters (9 5)[2]. Näher schien ihm der Tag der Be-

אֵל גִּבּוֹר genannt wird, ist allerdings auffällig. Indessen sind die Verse 10 20—23 vielleicht nicht in ursprünglicher Gestalt überliefert. In ihren gegenwärtigen Zusammenhang gehören sie nicht hinein. Vgl. auch Kuenen, Onderzoek[2] II, 56.

[1] Isaide ist soviel als Davidide, darüber sollte kein Streit sein. Hebräer wie Araber bezeichnen ein Geschlecht gern nach dem Vater des Mannes, der ihm seine Bedeutung gab. Vgl. Rekabiter, Hasmonäer u. s. f. Die Meinung von Micha 5 1 ist dagegen völlig dunkel.

[2] Wenn er sagt: ein Kind ward uns geboren, ein Sohn ward uns gegeben und es kam die Herrschaft auf seine Schulter, — so sind diese drei Perfecta offenbar alle in gleicher Weise zu verstehen, d. h. mit dem dritten sind auch die

freiung gekommen zu sein, als Samarias Geschick sich erfüllte (28 5 6). Dagegen fehlt die Gestalt des messianischen Königs in den spätesten Reden Jesajas ebenso wie in den ältesten. Einigermassen ist das durch die Erwartung des Ansturmes der Assyrer auf Jerusalem bedingt. Assur erschien dem Propheten je länger je mehr in einem anderen Lichte. Es sollte nur die Ruthe in Jahves Hand sein, aber es wollte mehr sein als das. Anstatt der Herrlichkeit Jahves dachte es die eigene in der Welt aufzurichten. Es kümmerte sich um Jahve nicht, ja es meinte, ihn wie so viele andere Götter besiegt zu haben, als es Samaria zerstörte. Am Ende wollte es auch Jerusalem zerstören und damit den Namen des wahren Gottes austilgen. Dem gegenüber musste Jahve durch die Vernichtung der Assyrer beweisen, dass er etwas anderes als die Götzen der Heiden und allein Herr auf Erden war. So traten der wahre und der falsche Grosskönig einander gegenüber — und das Weltgericht erschien jetzt auch als die Niederwerfung des Weltreiches durch den wahren Gott. In dieser Antithese gewinnt der Gedanke der Weltherrschaft Jahves schon bei Jesaja jene eigenthümliche Umbiegung, die späterhin so bedeutungsvoll wurde. Beim Ansturm auf Jerusalem kommt Assur zu Fall, schon steht es auf dem Skopus nördlich von Jerusalem und schüttelt die Faust gegen die heilige Stadt — da fährt ein Schlag vom Himmel hernieder, der die Cedern des Libanon, d. h. Assur, zu Boden stürzt (10 5—34). Mögen darum die Völker aller Welt ihre Augen nur auf Juda richten, hier fällt der Feind, vor dem sie alle beben! Lange hat Jahve den Assyrer gewähren lassen, schon meint er sein Ziel, die Herrschaft über alle Welt, erreicht zu haben — da macht Jahve ihm plötzlich ein Ende. Die Gesandten des Aethiopenkönigs, die in Jerusalem erschienen sind, um dem Könige von Juda seine Hülfe zu versprechen, mögen nur heimkehren und melden, dass Jahve und er allein die Assyrer vernichtet (c. 18)! So erhob der kleine Gott von Jerusalem, der zuerst Assur als seinen Diener bezeichnet hatte, jetzt gegen Assur sein Haupt, um in der Vernichtung Assurs seinen Rathschluss über die ganze Erde zu vollenden (14 26).

In diesem Kampfe zwischen Jahve und Assur war für den messianischen König kein Raum, er musste hinter der überweltlichen

---

beiden ersten auf die Zukunft zu beziehen. Das 9 1 ff. Gesagte hat Jesaja überhaupt alles in der Vision erlebt. Der Messias ist also noch nicht geboren, aber die Zeit seiner Geburt ist auch nicht mehr fern. Denn auch das neue Volk Jahves, der Immanuel, steckt in der Generation, die von 734 an geboren wird (7 14 ff.).

Wundermacht[1] Jahves verschwinden. Indessen hat der messianische König noch eine andere Aufgabe, die Herstellung gerechter Herrschaft und gerechten Gerichts, die ein wesentliches Stück des Heils aber auch eine der wichtigsten Vorbedingungen des Heils sind. In der Erwartung, dass Jahve die Weltmacht bei ihrem Ansturm auf Jerusalem vernichtet, konnte Jesaja die frühere Gerichtsdrohung gegen Juda nicht wiederholen[2], aber gegen die Sünde Judas wurde er darum nicht blind. Damit, dass in Juda die Politik des Stillsitzens und Ruhehaltens die Oberhand gewann, war noch wenig erreicht. Jesaja erwartete deshalb gleichzeitig mit der Vernichtung Assurs eine innere Umwandlung Judas, die Jahve durch seinen wunderbar ausgerüsteten König vollbringen sollte. Jahves Geist sollte nicht das ganze Volk erneuern, schon deshalb nicht, weil das Gericht immerhin auch an Juda sein Recht forderte. Sein Geist ruht aber auf dem Könige[3] als ein Geist der Weisheit und Einsicht, des Raths und der Kraft, der Erkenntniss und der Furcht Jahves. Wie er aber überall das Rechte will, so kann er es auch überall durchsetzen, durch den Hauch seiner Lippen tödtet er die Gottlosen, d. h. die unzähligen kleinen Tyrannen seines Volkes. So wirds überall Ruhe im Lande, nirgendwo kann der Starke den Schwachen vergewaltigen, der Wolf ist den Lämmern nicht mehr schrecklich und auf dem ganzen heiligen Berge, d. h. im ganzen Lande geschieht kein Unrecht mehr[4]. Somit fällt dem Messias hier die Ausrottung der Gottlosen und

---

[1] Auf diese reflectirt Jesaja 10 33 f. Dass er daneben auch hier von der Niederlage Midians redet, hat nichts zu bedeuten. Vielmehr sollen die Wunder sich wiederholen, durch die Jahve Israel aus Aegypten führte (10 24 ff.). Vgl. später 29 5 ff. 30 27 ff., sowie 14 24—27 17 12 ff. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass Jes 10 5 ff., spätere Ueberarbeitung abgerechnet, aus der Zeit Sargons stammt.

[2] Jes 10 20—23 sind, wie oben (S. 218 Anm. 3) bemerkt wurde, dem ursprünglichen Zusammenhang fremd.

[3] Von jeher hatte Jahves Geist die Helden Israels zu ihren Thaten befähigt (Jdc 3 10 6 34 11 29 13 25 vgl. I Sam 11 6), göttliche Weisheit hatte den Salomo zu einem gerechten Richter seines Volkes gemacht. Das Eigenthümliche ist bei Jesaja, wie W. Robertson Smith mit Recht hervorhebt, nur die Intensität, mit der der Geist Jahves im Messias wirkt. Vgl. 28 6, aber auch 1 25.

[4] Dass 11 6—8 bildlich verstanden werden müssen, sollte nicht mehr bestritten werden. Uebrigens hat man m. E. ohne Grund bezweifelt, dass 11 1 ff. die ursprüngliche Fortsetzung von 10 5—34 ist. Es will doch erklärt sein, weshalb der Messias hier lediglich die Aufgabe hat, das Recht herzustellen. 11 1 ff. fordert vor sich ein Stück wie 10 5 ff. — 11 9b passt schlecht zum Vorhergehenden. Hier wird das Aufhören der Sünde damit begründet, dass das ganze Land der

zugleich die positive Herstellung des Rechts zu und in dieser Verklärung erscheint seine Gestalt als Ausdruck des Glaubens an die unendliche Bedeutung, die der Einzelne im Zusammenhang der Geschichte gewinnen kann. Aber auch so ist der Messias in der Zukunftshoffnung Jesajas nur eine vorübergehende Erscheinung. Es traten zuletzt Verhältnisse ein, unter denen Jesaja seine Gerichtsdrohung gegen Juda erneuerte, zugleich aber auch seine Zukunftshoffnung auf den reinsten Ausdruck brachte [1].

Erkenntniss Jahves voll wird. Aber damit verliert die wunderbare Ausrüstung des Messias einigermassen ihren Sinn. Da das Folgende, wenigstens von v. 11 an, späten Ursprungs ist, so dürfte 11 9b aus Hab 2 14 eingetragen sein. Vgl. schon Wellh. Prol.[3] 435.

[1] In verschiedener Weise hat man das Zurücktreten des Messias in den späteren Reden Jesajas aus den Erfahrungen erklären wollen, die der Prophet machte, als Hiskia seinem Vater Ahas folgte. Nach einer Meinung wäre Jesaja an der Erwartung des Messias dadurch irre geworden, dass auch der gute König Hiskia die Zustände Judas nicht bessern konnte, nach einer anderen (z. B. W. R. Smith, Proph. 307 f.) hätte Jesaja die Messiashoffnung wesentlich im Gegensatz gegen das schlechte Regiment des Ahas gefasst und deshalb sei sie unter der besseren Herrschaft Hiskias bei ihm wieder zurückgetreten. In Wahrheit war aber Hiskia kaum besser als Ahas (vgl. Mi 3 10 mit Jer 26 19, das Urtheil des Redactors des Königsbuchs bedeutet dagegen nichts) und deshalb, meinen wieder andere, habe Jesaja die Messiashoffnung fallen lassen. Mir scheint dagegen die oben gegebene Erklärung als die allein mögliche.

Man kann in der Messiashoffnung hauptsächlich drei Momente unterscheiden: 1) stellt der Messias die Hoffnung dar, dass die Weltmacht zuletzt durch Israels Schwert besiegt werde, 2) wird von ihm die Herstellung des Rechts in Israel erwartet, 3) kann er aber auch ganz allgemein die Selbständigkeit Israels gegenüber der Weltmacht bezw. die Weltherrschaft Israels bedeuten.

Für Jesaja kommen die beiden ersten Punkte in Betracht. Es ist oben gezeigt, dass der Messias in beider Hinsicht für ihn nur zeitweilig von Bedeutung war. Michas Hoffnung geht wesentlich auf den ersten Punkt, wofern Mi 5 1 ff. ihm angehört. In Wahrheit war aber die Niederwerfung der Weltmacht durch Israels Schwert je länger je undenkbarer. Nahum, der die Zerstörung Ninives durch die Meder weissagt, und Habakuk, der von der gerechten Weltregierung Jahves den Sturz der Chaldäer hofft, können das Schwert des Messias nicht gebrauchen. Ebenso wenig wäre er bei Zephanja als Besieger der Skythen denkbar. Nach Jesaja (und Micha) erscheint der Messias erst wieder bei Jeremia (23 5 6) und Ezechiel (17 22 ff. 34 23 24) als der gerechte und glückliche Herrscher und Richter — bei beiden in sehr verblasster Gestalt. Auch die Herstellung des Rechts in Israel wurde mehr und mehr von der allwaltenden Gerechtigkeit Jahves erwartet (Ez 34) und hinter dem Postulat, dass das Volk sich von ganzem Herzen bekehre, verschwand der Gedanke, dass der Messias die Sünde in Israel niederhalten werde (vgl. sonst noch Ps 101). Also

In einer langen Friedenszeit hatte sich der Gegensatz zwischen Prophet und Volk einigermassen gemildert, als Juda sich aber beim Tode Sargons (705) gegen Assur empörte, nahm er wieder die grösste Schärfe an. Alle Arbeit der vergangenen Jahre schien vergeblich gewesen zu sein, Juda entzog sich der Leitung Jahves, der es sich bis dahin scheinbar gefügt hatte, Jahve hatte es zum Heil führen und ihm einst die Freiheit wiedergeben wollen, jetzt stellte Juda sich auf die eigenen Füsse. Man meinte selbst weise zu sein und etwas zu vermögen, man verliess sich auf den Lug und Trug der Politik, auf Aegypten und seine Rosse, auf Menschen und Fleisch. Jesaja sah darin denselben Taumel des Uebermuths, der Samaria zu Fall gebracht hatte, vor allem aber die frevelhafteste Auflehnung gegen den wahren König Israels, den schändlichsten Abfall der Söhne von ihrem Vater. Ihn entsetzte der Leichtsinn, mit dem man sich in den Krieg stürzte, die Sinnenlust, mit der man sich über den Ernst der Gefahr hinwegtäuschte und des Lebens Freude vorerst bis auf die Neige genoss: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir (28 1 22 13)! Ihn erschütterte die Fühllosigkeit, mit der Juda, auch als die Noth bereits hereingebrochen war, der strafenden Hand des erzürnten Vaters gegenüberstand: Wohin wollt ihr noch geschlagen werden! Sodoms Fürsten und Gomorrhas Volk!

Für Jesaja brachte diese Zeit von neuem die Einsicht, dass dem Volke das Wesen Religion, wie er es verstand, völlig fremd war. In absichtlich räthselhafter Form warf er eines Tages seine Weissagung unter die Leute. Für die Wahrheit empfänglich mussten sie ihn auch so verstehen, aber ihr verwundertes Starren und Staunen bewies das Gegentheil. Das Urtheil war dem Volke bereits gesprochen, Jahve selbst hatte es völlig verblendet, weil es nicht sehen wollte. Seine Religion war erlerntes Menschengebot, es fürchtete

---

bedeutet der Messias bei Jeremia und Ezechiel nichts als ein Aufflackern nationaler Empfindungen gegenüber der Thatsache, dass das Königthum und mit ihm die nationale Selbständigkeit Israels nun thatsächlich dahin war. Freilich taucht der Messias in den Hoffnungen der jüdischen Gemeinde oft wieder auf. Schon in ihren Anfängen fiel es ihr schwer, sich in die heidnische Oberherrschaft zu finden (Hagg 2 20 ff. Zach 3 8 ff. 6 9 ff. Jer 30 9 21 Neh 6 7). Populär blieb die Hoffnung auf ihn freilich stets, das bezeugen die vielen Glossen in den Propheten, die von ihm reden (Hos 2 2 3 5 Am 9 11 f. Mi 2 12 f. Jes 11 10 Jer 33 14—26). Vgl. sonst Jes 33 17 Zach 9 9. In den Verzicht des Anonymus von Jes 40 ff. war es nicht leicht sich zu finden. Aber für das Wesen der Religion hatte hatte der Messias nichts mehr zu bedeuten, ob auch die Gedanken über ihn ins Ungemessene schweiften.

und ehrte den Jahve, wie es gelehrt war. Aber zu eigenem religiösen Leben konnte es sich nicht erheben: es verstand das lebendige Walten Jahves nicht — darum war ihm das prophetische Wort wie ein versiegelter Brief (29 9ff.). In diesen Strafreden (c. 28—32 22 1) erreicht der Gegensatz Jesajas gegen das Volk wieder seine ursprüngliche Schärfe: er forderte ein Volk, das wie er selbst in den Ereignissen der Zeitgeschichte das Walten Jahves erkännte und verstände und hierdurch in all seinem Thun und Lassen bestimmt würde. In jedem Erlebniss der Nation ein göttliches Thun von bestimmtem Sinn zu erkennen, sein künftiges Walten zu ahnen und sich in allem ihm anzupassen, das war von jeher das Wesen der Jahve-Religion gewesen. Aber jetzt galt es ein Walten Jahves zu sehen und zu verstehen, das seinem früheren Walten völlig entgegengesetzt und dem überlieferten Glauben unfasslich war (28 21). Für Jesaja selbst war es nicht befremdlich und sein Sinn schien ihm offenbar. In der Vernichtung des bestehenden Israel machte Jahve die Forderungen, die er an sein Volk stellte, in vollem Umfange und in vollem Ernste geltend, um aus dem kleinen Reste, der bliebe, ein neues Volk Jahves zu schaffen, wie es seinem Willen entspräche. Unbegreiflich war dem Propheten nur die Verständnisslosigkeit des Volkes.

Während sich aber das Verdammungsurtheil über das gegenwärtige Volk noch einmal aufs äusserste verschärfte, war Jesaja zugleich überzeugt, dass die nächste Zukunft[1] wie die Vernichtung des Alten so auch die Schöpfung des Neuen bringen werde. Er sah voraus, dass diese Empörung fehlschlagen und das schwerste Unheil über Juda herbeiführen werde, — darin übte Jahve ein Vernichtungsgericht an dem Bestehenden, aber eben in diesem Gericht sollte er sofort auch das Zukünftige schaffen. Wenn die Noth aufs höchste

[1] Jes 32 9ff. sind, wenn überhaupt jesajanisch, von späterer Hand überarbeitet. Vgl. Stade, ZATW 84 266 ff. In seinen späteren Reden erwartet der ächte Jesaja keine Zerstörung Jerusalems, auch folgt für ihn auf das Gericht sofort die grosse Wandlung. 32 15 vgl. v. 16 ist übrigens im Wortsinne wiederholt, was Jesaja 29 17 bildlich gemeint ist. Stade behauptet zu viel, wenn er den Gedanken einer durch Jahves Geist bewirkten Umwandlung für nichtjesajanisch erklärt. Auch der Ausdruck עַד יֵעָרֶה עָלֵינוּ רוּחַ 32 15 ist nicht wesentlich anders als 29 10, wo Jahve durch einen Geist des Schlafs das Volk verblendet. Jedenfalls ist die Bekehrung des Restes für Jesaja eine göttliche Nothwendigkeit. Ueberarbeitet muss aber wenigstens v. 14 sein. Es geht kaum an, mit Duhm 32 9—14 der frühesten Zeit Jesajas zuzuschreiben, v. 15 ff. dagegen der spätesten.

gestiegen ist, wandelt er, der schreckliche Feind, sich plötzlich in den gnädigen Retter Jerusalems[1]. Er schlägt zuerst die Aegypter, Judas Helfer, und vor allem Juda selbst zu Boden, dann aber auch die Assyrer und zwar allein durch seine göttliche Macht (29 6 30 27 ff. 31 8). Durch beides erweist er seine wahre Gottheit. Da geht mit Juda eine grosse Wandlung vor sich: der Libanon wird zum Garten-

[1] Während Jesaja überzeugt war, dass Jerusalem nicht fallen werde, weissagte Micha die Zerstörung der Stadt und des Tempels. Wahrscheinlich sind diese Reden Michas gleichzeitig mit Jes 28—32, d. h. sie stammen aus den Jahren 704—701. Samarias Geschick war wohl längst erfüllt, als Micha schrieb. Nur vorübergehend wird es im Eingang des Buches berücksichtigt, übrigens wird allein von Juda und Jerusalem gehandelt, das nunmehr ebenfalls vom Unheil erreicht wird (1 2 ff.). Samarias und Jerusalems Zerstörung sind die beiden Acte des Einen Gerichts über Israel. Micha protestirt gegen den gottlosen Wahn, dass Jerusalem als die Stadt Jahves unantastbar sei, einerlei, ob man sich um die Forderungen der Gerechtigkeit kümmere oder nicht. Dafür soll man mit dem Fall der Hauptstadt und der Zerstörung des Tempels büssen (3 9 ff.). Das ist jedenfalls als Forderung des sittlichen Ernstes, der den Micha characterisirt, denkwürdig. Der Eindruck, den seine Drohung machte, war noch nach 100 Jahren nicht verwischt, die Freunde Jeremias beriefen sich auf sie zur Vertheidigung ihres Schützlings (Jer 26 18 19). Aber es fragt sich, ob Micha mit dieser Drohung seiner Zeit wirklich um 100 Jahr vorauseilte, wie man wohl gemeint hat. Es ist nämlich nicht klar, welchen Sinn er mit dieser Drohung verband. c. 6 1—7 6 scheinen aus der Zeit Manasses zu stammen, die Micha freilich erlebt haben kann, aber das zarte Gemüth, das da redet, hat mit dem rauhen Manne von c. 1—3 nichts zu thun. Wenn ferner c. 4 5 der Hauptsache nach auf Micha zurückgeführt werden könnten, so würde seine Drohung vom Untergange Jerusalems etwas ganz anderes bedeutet haben, als die Weissagung Jeremias, wie W. R. Smith (Prophets 287 ff.) gezeigt hat. Es handelte sich dann für Micha gar nicht um den Untergang der Nation, sondern nur um den der Hauptstadt und eine zeitweilige Unterjochung Israels durch Assur. Dann aber ginge aus Bethlehem ein neuer König hervor, der die Macht Israels wiederherstellte und Assur gar zu einer israelitischen Provinz machte. Aber wahrscheinlich sind nicht nur 2 12 13 4 1—5 11—13, sondern c. 4 5 überhaupt dem Micha abzusprechen. Vgl. Stade, ZATW 81, 161 ff. 84, 291 ff. Wellhausen, Skizzen V, 139 ff. Indessen könnte W. R. Smith's Auffassung der Drohung Michas auch dann noch zu einem guten Theil Recht behalten. Micha ist in der That ein Mann aus dem Volke, der übrigens als Anwohner der philistäischen Grenze die Folgen der Politik Hiskias in seinem nächsten Umkreise ganz besonders zu fühlen bekam. Als solcher betrachtet er Jerusalem, wo die gottlosen Herren des Volkes ihren Sitz haben, geradezu als die Sünde Judas, wie Samaria die Schuld Jakobs war (1 5 LXX). Nur die Herren scheint die Deportation (1 16) zu treffen, sie haben auch in ihren Nachkommen keinen Theil am Lande Jahves (2 5). Auch könnte man 1 13 ff. von einer blossen Verkleinerung des israelitischen Gebiets verstehen, wie Sanherib sie zu Gunsten der Philister wirklich vornahm.

lande und das Gartenland wird dann für wilden Wald geachtet (29 17). Die Geretteten heiligen und fürchten den richtenden und rettenden Gott, die Blinden sehen und die Tauben hören, die Thörichten werden verständig und die Widerspenstigen nehmen Lehre an, das Volk wirft die todten und ohnmächtigen Götzen von sich, von denen es sich bis dahin leiten liess (30 20 ff. 31 7 vgl. 10 21). Mit der Befreiung von Assur ist aber zugleich die Befreiung von den einheimischen Tyrannen gegeben, unter denen das geringe Volk seufzt. Im Schmelzfeuer des Gerichts scheidet Jahve alle Gottlosen aus ihm aus (1 24 ff. 29 20 f.)[1]. Es giebt keine Elenden und Unterdrückten mehr, weil nur an Herz und Geist gesunde Menschen im Lande leben, nur Edle die Herren sind und überall Recht und Gerechtigkeit walten (32 1 ff.)

Bewusster noch als Hosea stellt Jesaja die Forderung eines neuen besseren Volkes und zugleich einer neuen besseren Welt auf — als der Vorbedingung seines Daseins. Ihm steht ein Verkehr zwischen Gott und Volk vor der Seele, der ein Beharren im Irrthum unmöglich macht und auch für die Zukunft jeden Rückfall in die Sünde ausschliesst. „Dann verbirgt sich nicht mehr dein Weiser und deine Augen sehen deinen Weiser und deine Ohren hören Worte hinter dir: das ist der Weg, hier gehet, — wenn ihr rechts oder links abweichen wollt“ (30 20 f.). So kann ein ganzes Volk dem Willen Jahves entsprechen, um so mehr, als es auch in einer verklärten Natur die Gnade Jahves geniesst. Mit unerhörter Fruchtbarkeit wird das Land gesegnet, alle Berge und Hügel fliessen von Wasser, Menschen und Thiere haben sichere und reichliche Nahrung. Der Mond leuchtet wie die Sonne und die Sonne strahlt siebenfach — das alles bringt der Tag des grossen Würgens, wo die Thürme fallen (30 23 ff.).

Plötzlich und mit einem Schlage tritt diese grosse innere und äussere Wandlung ein. Jesaja hat freilich keine Empfindung davon, dass er damit ein absolutes Wunder fordert. Wunder Jahves sieht er in allem Geschehen, hier soll sich die Wundermacht nur in höchstem Masse offenbaren. Das und nur das drückt er in der kühnen

[1] Seit dem syrisch-efraimitischen Kriege hat Jesaja seine ursprüngliche Drohung von der Deportation der herrschenden Classen nicht wiederholt. Dem Ahas kündigte er nur die furchtbarste Verwüstung des Landes an. Inzwischen dachte Jesaja sich bei Hiskias Empörung den Untergang der gottlosen Herren in Jerusalem z. Th. doch auch so, dass die Häupter der Aufstandspartei in die Hände der Assyrer fallen würden (22 15 ff.).

Metabasis aus, in der er in den Reden jener Zeit Drohung und Verheissung an einander reiht (29 1 ff. 15—24 30 15—26 31 4 5). Allerdings aber ist es ein absolutes Wunder, das er verlangt. Er braucht dies Wunder, weil er den Contrast des göttlichen Soll und des menschlichen Sein in seiner ganzen Grösse erfasst und der Träger der Religion für ihn nach wie vor das Volk Israel bleiben muss. Aber die Folgezeit brachte dies Wunder weder damals noch späterhin und sie konnte es auch nicht bringen, auch im Verstande Jesajas konnte die prophetische Religion nie die Religion eines ganzen Volkes werden, — was eben die Geschichte des Judenthums lehren sollte. Dem Judenthum hat Jesaja deshalb zunächst die Bahn gebrochen. Von grundlegender Bedeutung war für dasselbe die glückliche Rettung, die Jerusalem nach Jesajas Weissagung in der schrecklichen Noth des Jahres 701 erfuhr, einundzwanzig Jahre nach der Zerstörung Samarias. Da gab die Vorsehung dem Volke von Juda die Erfahrung der Macht und Gnade Jahves, deren Unentbehrlichkeit Jesaja schon ein Menschenalter früher empfand. Das war der Sieg der prophetischen Predigt über die Gottlosigkeit der Beherrscher und die Stumpfheit des Volkes von Juda. Wie der Prophet es gedroht hatte, wurde Juda aufs schwerste heimgesucht, dann aber erwies sich das verheissende Wort desselben Propheten als der Rettungsanker des scheinbar verlorenen Jerusalem. Dieser Sieg Jesajas war aber auch der erste Triumph des Glaubens, wie wir ihn verstehen, über die Welt. Jesaja hat in der Geschichte der Religion die Gewissheit begründet, dass der lebendige Gott seine Herrschaft in der Welt aufrecht erhält zum Trotz aller kleinen und grossen Menschenmacht, die sich gegen ihn auflehnt, dass seine Wahrheit, als der Glaube an sein gerechtes und gnädiges Walten, durch nichts vernichtet werden kann, dass vielmehr die unsichtbare Hand vom Himmel ihn immerdar rettet, unerkannt vielleicht von den Feinden, aber immer wieder erkannt von den Gläubigen, die in Geduld auf sie warten und auf alle eigene Macht verzichten.

§ 15. Jeremia.

Die Rettung Jerusalems im Jahre 701 bedeutete für Juda nicht die Befreiung von Assur. Die Macht Assurs erreichte vielmehr erst unter Assarhaddon und Assurbanipal ihren Gipfel und die Feldzüge dieser Könige gegen Aegypten und Aethiopien hätten nebenher der Existenz des freilich Tribut zahlenden Juda leicht ein Ende machen können. Dass die Lage Judas damals gefährdet er-

schien, dürfte die grausige Entartung des Cultus zur Zeit Manasses, aber auch die prophetische Stimme lehren, die damals das Gericht über Juda von neuem ankündigte (Mi 6 1—7 6). Dann aber ging die assyrische Macht schnell auf die Neige, bei einer Belagerung Ninives verhiess Nahum triumphirend die Rettung Judas. Nach hundertjähriger Knechtschaft athmete man auf. Von neuem bewies Jahve seine Macht, lange Zeit hatte er dem Assyrer freie Hand gelassen, aber was war doch alle Macht der Welt gegen ihn[1]! Jetzt kam er, der eifrige und rächende Gott, um mit gewaltigem Grimm das Unrecht und die Gottlosigkeit Assurs zu strafen und sein auf ihn vertrauendes Volk zu retten. Gerechtfertigt schien Juda aus dieser langen und schweren Noth hervorzugehen. Was Juda von Assur erlitten hatte, erscheint dem Nahum lediglich unter dem Gesichtspunkt des Unrechts, das Assur verübte, und der Ueberhebung, mit der es sich gegen Jahve auflehnte (1 11). Assurs Fall ist die Strafe für das beides, ihm gegenüber ist Juda nicht nur im Recht, auch Judas Sünde verschwindet vor der Sünde Assurs, das den Götzen dient (1 14).

Diese Illusion wurde aber weiter dadurch genährt, dass das Volk von Juda sich auf seine Weise, in gewissem Grade und für gewisse Zeit, den prophetischen Anforderungen anbequemte. Hiskia hatte die Jahvebilder abgethan — eine in Wahrheit bedeutungsvolle That, die aber dem gemeinen Verstande als ein grosser Schritt zur Bekehrung Judas erscheinen musste. Noch viel mehr schien das Volk sich zur Zeit Josias dem Willen Jahves zu fügen. Als der Skythensturm über Vorderasien hinbrauste, machte die von Zephanja und Jeremia erneuerte Drohung des Gerichts so grossen Eindruck, dass die prophetische Partei die deuteronomische Reformation durchsetzen konnte. Mit der Aufhebung der Höhen und der Vernichtung des Götzendienstes wurde der prophetische Monotheismus cultisch zur Geltung gebracht, der Opferdienst überhaupt eingeschränkt und zugleich auch der Rechtszustand im Reiche gebessert. Das „Rest-kehrt-um“ Jesajas schien zur Thatsache geworden und somit eine neue Zeit angebrochen zu sein. Juda hielt sich für besser als Israel, das u. a. wegen des Bilderdienstes ver-

[1] Den prophetischen Glauben an Jahve als den Gott des Himmels und der Erde eignete sich auch der nationale Fanatismus an, den die Propheten bekämpften, und machte ihn zu seinem Rückhalt. Im Namen des Jahve Zebaoth redete auch Hananja (Jer 28 2). Ueber Jer 46 vgl. unten S. 238, Anm. 1.

nichtet sein sollte [1]. Das bekehrte Juda hoffte ganz an Israels Stelle zu treten und das ganze Land einzunehmen, das Jahve den Vätern geschworen hatte.

Diese Illusion hatte auch da noch kein Ende, als nach dem unglücklichen Ausgang Josias das Volk in das alte Wesen zurückfiel und Götzendienst und Unrecht in früherer Weise das Feld behaupteten. Juda glaubte nicht nur gegenüber der Unterdrückung, die es von Seiten der Chaldäer erfuhr, im Recht zu sein, es glaubte auch als das vor Gott gerechte Volk dem gottlosen Heiden gegenüberzustehen. Habakuk entschuldigt die Sünde Judas damit, dass in der grossen Welt das Unrecht die Oberhand hat und Juda von den Heiden vergewaltigt wird. Denn dadurch wird Juda an Jahves Walten irre und die Thora ohnmächtig. Der Unterschied zwischen Juda und dem Chaldäer soll darum doch bestehen bleiben. Der Chaldäer ist freilich von Jahve bestellt, aber schonungslos vertilgt er in frevelhaftem Uebermuth die Menschen, auch er vergöttert seine eigene Macht, er opfert seinem Netz und räuchert seinem Garn. Deshalb darf Jahve ihn nicht weiter siegen lassen, das Recht muss über das Unrecht, die wahre Religion über die Götzen und den menschlichen Hochmuth triumphiren, der Chaldäer darf Juda nicht vernichten. Ein wahrer Glaube ist hier von einem edlen Herzen in hoher Schönheit ausgesprochen, um eine unerfüllbare Hoffnung zu begründen [2]. Aber auch die Unzulänglichkeit ihrer Begründung ist

---

[1] Ex 32. Dass schon das vorexilische Juda sich über Israel in dieser Weise erhob, zeigt auch die nachdrückliche Behauptung Jeremias und Ezechiels, dass Juda schlimmer sei als Israel (Jer 3 6 ff. Ez 23 11 ff. 16 46 ff.).

[2] Hab 2 9—20 hat Stade (ZATW 1884, 154 ff.), dem Kuenen (Onderzoek [2] II, 387 ff.) beipflichtet, für einen späteren Zusatz erklärt. Indessen sind die dafür vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig. Stade bemerkt S. 154 richtig, dass diese Verse in Fortsetzung von v. 4—8 auf den Chaldäer als Personification des chaldäischen Volkes, nicht aber auf den Chaldäerkönig, gehen müssten. Anstatt nun aber v. 9—20 in der angegebenen Weise zu verstehen, meint Stade die Unächtheit dieses Abschnittes damit darzuthun, dass er seine Deutung auf Nebukadnezar als unmöglich erweist. In Wahrheit ergiebt sich aber die Deutung auf das Volk der Chaldäer in sehr einfacher Weise und zwar so, dass v. 9—20 nicht nur als in sich zusammenhängend, sondern auch als unentbehrliche Fortsetzung zu v. 4—8 erscheinen. Die Gewissheit, dass Juda (= der Gerechte) erhalten bleibe, wird in v. 5—20 aus der Nothwendigkeit begründet, dass sein Gegner, der Chaldäer (= der Ungerechte), umkomme. Diese Nothwendigkeit wird in bildlicher Rede dargethan (מָשָׁל und חִידוֹת v. 6), an einzelnen Stellen spielt dabei freilich die Sache in das Bild hinein. Die Vergewaltigung der Völker durch den Chaldäer bedeutet zunächst ihre Plünderung. Aber hierbei

offenbar. Für Habakuk ergiebt sich Judas Recht gegenüber der Welt aus der Gewaltthätigkeit des Chaldäers und seine Gerechtig-

gleicht der Chaldäer einem Manne, der viele Schulden macht. Zuletzt stehen die Gläubiger gegen ihn auf und plündern ihn. So kommt die Rache über den Ungerechten durch die Selbsthülfe der Menschen (v. 6—8). Der Ungerechte plündert seine Nächsten, um soviel Reichthum und Macht zu erwerben, dass er für die Zukunft vor jedem Unglück so sicher wäre wie der Adler in seinem Horst. Aber eben dadurch bringt er Verderben über sein Haus. Denn das ungerechte Gut schreit zum Himmel und ruft die Rache dessen auf, der über alle Menschen Gewalt hat und übt (v. 9—11). Ferner möchte der Chaldäer mit dem Gut aller Welt sich einen Namen machen. Er will wiederholen, was einst die noch ungetheilte Menschheit mit der Erbauung Babels versuchte. Aber alle menschliche Herrlichkeit muss demnächst untergehen, wenn Jahves Herrlichkeit die Erde erfüllt (v. 12—14). Der Chaldäer hat die Völker übrigens nicht nur beraubt, er hat sie auch entehrt und spottet ihrer Schande, wie ein Wirth, der seine Gäste berauscht, um sich an ihrer Blösse zu weiden. Mehr als die Noth des Unglücks wird die Schande des Unglücks von den Besiegten empfunden, dem entsprechend ist die Entehrung der Völker ein schwereres Moment an der Schuld des Chaldäers als ihre Plünderung. Aber die Reihe wird auch an ihn kommen. Auch er soll den Zornesbecher Jahves trinken und in Taumel gerathen (וְהֵרָעֵל LXX). Nichts soll ihm geschenkt werden. Weil er alle Welt vergewaltigte, muss er es auch büssen, dass er sich an dem heiligen Walde (Jes 14 8) und dem Wilde des Libanon vergriff (v. 15—17). Endlich aber muss er deshalb unterliegen, weil er auf stumme Götzen vertraut, während inmitten Judas der lebendige Gott wohnt, der die Huldigung aller Welt erzwingen wird (v. 18—20). Mit Recht findet man in den letzteren Worten eine Anklage, die gegen den Chaldäer wegen seines Götzendienstes erhoben wird. Dass eine solche in den Mund eines vorexilischen Propheten nicht passe, ist eine blosse Petitio principii (vgl. Nah 1 14). Wenn ferner v. 13 mit der nachexilischen Stelle Jer 51 58 übereinstimmt, so fragt sichs, auf welcher Seite die Priorität liegt. Ebenso steht es mit der Uebereinstimmung von v. 14 mit Jes 11 9 b, da letztere Stelle schwerlich dem Jesaja angehört (s. o. S. 221, Anm. 4). Dagegen liegt in v. 12 nur ein Anklang an Mi 3 10 vor wie in v. 20 an Zph 1 7. Uebrigens wäre eine wörtliche Anlehnung an ältere Muster immer noch kein Beweis gegen die Aechtheit der Verse, die durch den streng logischen Fortschritt des Gedankengangs gewährleistet ist. Wer dagegen das Ganze mit 2 8 abschliessen lässt, imputirt dem Habakuk die Meinung, dass das Unrecht in der Welt hauptsächlich durch die Selbsthülfe der Menschen gerächt werde. Das erwartet man nach der feierlichen Einleitung der Offenbarung in 2 1 ff. nicht zu hören, kann aber auch nach c. 1 unmöglich von Habakuk gesagt sein.

Ich bemerke noch, dass Habakuk 1 2—4 Jahve um Hülfe gegen die Chaldäer aufruft. Weil Juda von den Chaldäern Unrecht leidet (v. 2 3), regiert das Unrecht in Juda (v. 4). Jahve weist dagegen auf die Grösse der durch die Chaldäer angerichteten Zerstörung hin, die sich auf alle Welt erstreckt und somit als das Werk Jahves gelten muss (v. 5—10), übrigens aber die Demüthigung des menschlichen Hochmuths zum Zweck hat (v. 11). Dem gegenüber beharrt Habakuk darauf, dass der Chaldäer, anstatt dem Recht zu dienen, Unrecht verübt, und anstatt Jahve zu verherrlichen, sich selbst verherrlicht (v. 12—17). Vgl.

keit vor Jahve aus der Gottlosigkeit seines Unterdrückers. Wenn er daher in doppeltem Sinne den Chaldäer רָשָׁע und Juda צַדִּיק nennt, so ist er damit nicht nur dem wohlbegründeten Selbstbewusstsein des Judenthums gegenüber dem Heidenthum zum Vorbild geworden, sondern auch unwahren Prätensionen, die von der göttlichen Vorsehung immer wieder zu nichte gemacht wurden. In ganz anderer Weise hat der Anonymus von Jes 40ff. die Wahrheit jenes Glaubens ins Licht gestellt, wenn er das wahre Israel den צַדִּיק nannte [1].

In eigenthümlicher Weise wiederholt Zephanja die Predigt Jesajas. Wie bei Jesaja das Auftreten Assurs, so erregt bei ihm

---

übrigens Giesebrecht, Beiträge 197 f. und jetzt Wellhausen z. St. — Dass Habakuk einige Zeit nach der Schlacht bei Karkemisch schreibt, ist aus 2 17 evident, überhaupt aber entstammt das Buch selbstverständlich der chaldäischen Noth und keiner blossen Gefahr.

[1] Eine ähnliche Denkweise wie die Habakuks kommt in dem sog. Lied e Moses Dt 32 zum Ausdruck. Allerdings wird hier in höherem Masse die Schuld Israels eingestanden und die Undankbarkeit und Untreue, mit der es Jahves Fürsorge und Treue erwiderte, aufs Bitterste getadelt. Jahve ist in seinem Recht, wenn er das Volk dafür aufs härteste gestraft hat, es könnte vielleicht völlig untergehen, wenn es in der Sünde beharrte. Gleichwohl erwartet der Dichter zuversichtlich die Rettung Israels und er macht sie nicht einmal von seiner vorherigen Bekehrung abhängig. Vielmehr muss Jahve die Bosheit der verruchten Feinde strafen und seine durch Israels Unglück gefährdete Ehre wiederherstellen. Dann wird das Volk die Ohnmacht der Götzen einsehen und von ihnen lassen. Denn eben nur in der Verehrung fremder Götter besteht seine Sünde. Das Lied schwelgt im Gedanken an die Rache, die Jahve an seinen Feinden nehmen wird, und sein Zorn über die Sünde Israels bedeutet wesentlich Erbitterung über die Schmach, die durch die freilich nothwendige Strafe über Israel gekommen ist. Jahve reizt jetzt Israels Eifersucht durch den Triumph der Heiden, wie Israel durch den Götzendienst seine Eifersucht erregt hat. Der Verf. bewegt sich vielfach in prophetischen Anschauungen, namentlich solchen Jesajas, aber man sieht hier deutlich, dass die Zukunftshoffnungen der Propheten für sich allein genommen den nationalreligiösen Fanatismus steigern mussten. Der Dichter von Dt 32 ist nicht weit von der Empörung gegen die Chaldäer und der Ton des Liedes passt im Ganzen recht wenig zu den deuteronomischen Reden Moses.

Dass Dt 32 in die Zeit des Deuteronomiums gehört, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Israel ist hier das auserwählte Volk, das die allein wahre Religion hat (v. 8 ff.), dagegen ist der Heide, der den gräuelhaften (v. 16) Götzen dient, der Thor (נָבָל v. 21), überdies aber seinem innersten Wesen nach schlecht (v. 32). Vgl. auch v. 8 LXX mit 4 19. Das sind Anschauungen, die vor dem Deuteronomium keine Stelle haben. Dazu kommen die zahlreichen Berührungen mit Jeremia, bei denen die Originalität gewiss nicht auf Seiten von Dt 32 zu suchen ist. Vgl. Kuenen, Onderz. [2] I, 249 f.

das Auftreten der Skythen die Erwartung des Tages Jahves, als des Gerichtstages über die ganze Welt. Weltumfassend ist die Katastrophe, sie erstreckt sich auf alle Völker, auf Ninive und die Aethiopen, ja auf alle Kreatur. Besonders aber kehrt Jahve seine Hand gegen Juda und Jerusalem. Er rottet den Götzendienst aus, die Namen des Baal und seiner Priester (1 4 LXX) und das Volk, das neben dem Jahve die Götzen verehrt. Bedroht werden auch die Prinzen des Königshauses und die Beamten des Königs, die sich in fremdländische Tracht kleiden und das Haus des Königs mit Unrecht und Betrug füllen. Bedroht werden ferner die Kaufleute und die irreligiösen Reichen, die auf ihren Hefen liegen und sorglos in den Tag hineinleben, als ob sie ihr Leben nach ihrem Belieben einrichten könnten und Jahve weder gut noch böse thäte. Der Tag Jahves wird sie aus ihrer Gleichgültigkeit aufrütteln, wie Blinde sollen sie in ihrer Angst umhertappen, wenn ihr Blut vergossen wird wie Staub und all ihr Geld sie von dem Weltrichter nicht loskaufen kann. Kein Gottloser wird da seiner Strafe entgehen, Jahve wird Jerusalem mit Lichtern durchstöbern. Neben dieser Drohung steht ein Aufruf zur Busse. Derselbe richtet sich aber ausschliesslich an die Demüthigen, die Jahves Willen gethan haben. Mögen sie sich auch weiterhin in der Gerechtigkeit und Demuth üben, dann können sie dem furchtbaren Zorne Jahves entgehen. Denn auf das Gericht folgt das Heil. Arme und Geringe bleiben in Jerusalem übrig, die in Demuth auf Jahve vertrauen, nicht Unrecht thun, noch Lügen reden, und dieser Rest soll sicher wohnen.

Zug um Zug geht die Predigt Zephanjas auf das Vorbild Jesajas zurück. Für ihn wie für Jesaja ist Jahve der Herr der Welt und die Sünde der Hochmuth, der sich gegen ihn auflehnt. Sie äussert sich im Mangel an Gottvertrauen, d. h. in falschem Gottvertrauen, vor allem aber im Vertrauen auf menschliche Macht, auf Festungen und Geld und Gut und in religiösem Indifferentismus. Undankbar gegen die Beweise der göttlichen Gnade sind die Judäer überhaupt blind gegen das göttliche Walten, ja sie steigern ihre Bosheit noch angesichts der schrecklichen Zerstörung, die Jahve gegenwärtig in der Welt anrichtet. Es fehlt dem Gotte Zephanjas nicht an milderen Zügen. Der Sünde Judas begegnete Jahve mit Langmuth, er bewies sich ihm immerdar als der zuverlässige Helfer, aber Juda liess sich dadurch nicht beschämen (3 1—7). Inzwischen hat diese Langmuth und Treue Jahves bei Zephanja keinen tieferen Sinn, wie seine Auffassung des Weltgerichts beweist. Diese Idee

ist für ihn nicht der befreiende Gedanke, in dem der Glaube sich über die Schrecken des Umsturzes erhebt, nicht Ausdruck der jubelnden Gewissheit, dass überall die Wahrheit über den Schein siegen muss. Mit grausiger Furchtbarkeit macht der alleinige Herr der Welt sich geltend, er will ein grosses Schlachtfest halten und hat seine Gäste geheiligt (1 7), mit den Menschen werden auch die Thiere vertilgt (1 3). Mit bewusster Absichtlichkeit betont Zephanja den totalen Character des Weltgerichts, aber er redet von keinem positiven Zweck, den es hätte [1]. Das ist schon die jüdische Auffassung des Weltgerichts. Aber auch das prophetische Ideal des zukünftigen Volkes Jahves fällt bei Zephanja dahin. Während Jesaja nur vom Glauben als der Vorbedingung der Rettung redet und als Träger dieses Glaubens zunächst nur sich selbst weiss, kennt Zephanja bereits einen, wenn auch kleinen Kreis von Frommen, der dem Willen Jahves jetzt schon gerecht wird. Die Demüthigen (עֲנָוִים), die das Recht Jahves (מִשְׁפַּט יהוה) geübt haben, werden dem Gericht entgehen, wenn sie weiter nach צֶדֶק und עֲנָוָה trachten (2 3). Aus ihnen entsteht mit der Ausrottung der Gottlosen das heilige Volk der Zukunft, das kein Unrecht thut, noch Lügen redet. So ernst Zephanja es auch mit den göttlichen Forderungen nimmt und so streng das Gericht ist, das er auch für Juda erwartet, wir befinden uns bei ihm auf dem Wege zum Judenthum. Bemerkenswerth, aber keineswegs befremdlich, ist es auch, dass er zuerst die Forderungen der prophetischen Religion in die Termini ענוה und צדק, d. h. der Demuth und der Gerechtigkeit vor Gott zusammenfasst. Damit drückt er gewiss die einseitig religiöse Bestimmtheit des Handelns aus, die das gesetzliche Judenthum characterisirt [2].

[1] Einen positiven Zweck bedeutet es noch nicht, wenn Jahve die Heiden zwingt ihn anzubeten und Schwindsucht in ihre Götter bringt (2 11 3 8–10). Aber diese Verse sind offenbar unächt, sie fügen sich nicht in den Zusammenhang. Mindestens verdächtig sind auch 2 7b (von כי an) –9, wonach die Heiden nicht nur für ihren Hochmuth, sondern auch dafür büssen, dass sie das Volk Jahves geschmäht und sich an seinem Lande vergriffen haben, und Juda in Zukunft ihr Land einnehmen soll. Im anderen Fall würde die Engherzigkeit Zephanjas noch deutlicher sein.

[2] Noch mehr würde das Gesagte gelten, wenn man mit Wellhausen (Skizzen V, 153 f.) auch c. 3 1–7 11–13 dem Zephanja absprechen müsste. Denn dann liefe das Weltgericht am Ende überhaupt nur auf eine Bedrohung der Heiden und namentlich Ninives hinaus. Aber die Gründe, die Wellh. a. a. O. anführt, scheinen mir dafür nicht auszureichen. Vgl. auch Schwally (ZATW 90, 218ff.). Als zweifellos erscheint dagegen der spätere Ursprung von 3 14–20; vgl. Kuenen, Onderz.² II, 397 ff.

Jeremia hat den Untergang Judas Jahrzehnte lang geweissagt, bevor derselbe eintrat. Was von der Prophetie überhaupt gilt, dass ohne die Weissagung des Untergangs mit Israel die Religion Israels gefallen wäre, gilt besonders von ihm. Es kam in der That viel darauf an, dass diese Weissagung bis zum letzten Augenblick des Reiches Juda in Jerusalem ihren Vertreter hatte. Für Juda selbst hat aber Jeremia diese Weissagung auch zuerst ausgesprochen und sein Leben lang festgehalten. Dabei hat er die Trübung abgewehrt, die die prophetische Religion inzwischen schon erfahren hatte, und sowohl ihrem Ernst wie ihrem Trost im Gegensatz gegen den älteren Jahveglauben den bestimmtesten und reinsten Ausdruck gegeben. Deshalb hat auch er auf das Judenthum den grössten Einfluss ausgeübt, soweit es überhaupt von der Prophetie beeinflusst ist. Die Predigt Jeremias ist ihrem Wesen nach nicht so originell wie die des Amos, Hosea und Jesaja, aber von einzigartiger Bedeutung ist die Persönlichkeit, die der prophetische Beruf in ihm ausgestaltete. Das ist es aber auch, was seiner Predigt ihre eigenthümliche Bedeutung giebt.

Jeremia hatte an Juda dieselbe Aufgabe zu erfüllen wie Hosea an Israel und auch seine Auffassung der Religion ist der des Hosea nahe verwandt. Er hat zuerst anlässlich des Skythenzuges gleichzeitig mit Zephanja gegen Juda geweissagt. Schon in diesen ältesten Reden, die in der freilich viel späteren Aufzeichnung wesentlich getreu wiedergegeben sein werden, spricht er über Juda das schärfste Urtheil (c. 2—6). Wie Hosea fasst er das Volk in seiner Gesammtheit ins Auge, das Volk der Vergangenheit wie der Gegenwart, Israel und Juda, und findet, dass seine Geschichte abgesehen von ihrem ersten Anfang nichts als Sünde aufweist. Israel, das Weib Jahves, hat in unbezähmbarem Hang zur Unzucht ihm immer wieder die Ehe gebrochen. Was sonst in der ganzen Welt unerhört ist, ist hier geschehen: nie hat ein Volk seinen Götzen gegen einen fremden vertauscht, Israel hat aber den wahren Gott für die Götzen hingegeben! Keine Jungfrau vergisst ihren Schmuck und keine Braut ihren Gürtel, aber Israel hat seinen Gott vergessen (2 32 18 13 ff.).

Weiterhin war es der Erfolg der deuteronomischen Reformation, was den Propheten in seinem Verdammungsurtheil bestärkte. Er war selbst für das Gesetzbuch eingetreten, wie Jahve es ihm befahl (c. 11), aber er sah bald ein, dass die Annahme des Gesetzbuchs nichts weniger als die Erfüllung der prophetischen Forderungen be-

deutete. Für ihn bedurfte es nicht des Rückschlags, der unter Jojakim eintrat, um dies einzusehen[1]. In Erfüllung des Gesetzes, natürlich nur seiner äusserlichsten Gebote, meinte das Volk dem göttlichen Willen Genüge zu thun, und mit der Unterwerfung unter das heilige Buch der Unterwerfung unter das lebendige und immerfort richtende Gewissen, d. h. die prophetische Predigt, überhoben zu sein[2]. Man wies den Propheten damit zur Ruhe, dass man die Thora nunmehr schriftlich habe und ihn nicht weiter brauche. So hatte der Besitz des Gesetzes die Leute nur in der Sünde bestärkt, der Griffel der Schreiber hatte das schlimmste Unheil angerichtet, indem er das Volk über den Ernst Jahves wegtäuschte (8 8 9). Nicht minder empörte den Propheten das Vertrauen, mit dem das Volk auf den Tempel blickte. Durch die deuteronomische Reformation war seine Heiligkeit aufs höchste gesteigert, als die nunmehr einzige Stätte des Gottesdienstes und zwar eines dem Jahve gefälligen Gottesdienstes schien er vollends unverletzlich zu sein. Das Volk, das die sittlichen Gebote Jahves mit Füssen trat, meinte im Besitz dieses Tempels auf alle Fälle geborgen sein. Als ob Jahve sein Haus zu einem Unterschlupf für Räuber machen wollte (7 8ff.)!

Im Gegensatz gegen diese falsche Bekehrung wird dem Jeremia

---

[1] Was Jer 3 1 4 3f. von dem Versuch des Volkes, sich zu bekehren, und 3 10 von der Unwahrhaftigkeit seiner Bekehrung gesagt wird, ist nicht vor der Reformation Josias, sondern nach derselben gesprochen. Jeremia ist thatsächlich für die deuteronomische Reformation eingetreten (c. 11), er konnte das aber nur, so lange sein Urtheil über das Volk nicht bereits in der Weise feststand, wie er es an jenen Stellen ausspricht. Vielmehr sprechen jene Worte von hinten nach über den Werth dieser Bekehrung das Urtheil. Allerdings folgen nun erst in 4 3–6 30 die Reden, in denen Jeremia auf die Skythen als die Vollstrecker des Gerichts hinweist, Reden, die vor der Reformation Josias gesprochen sind. Gleichwohl haben diese Reden hinter 3 1–4 2, welches Stück jetzt als ihre Einleitung erscheint, ihre richtige Stelle, da sie im Blick auf die Chaldäer geschrieben sind. Die Rolle von Jer 36 hatte ja überhaupt den Sinn, die Erfüllung der einst im Blick auf die Skythen ausgesprochenen Drohung im Auftreten der Chaldäer zu constatiren (vgl. 1 11–14). Der Feind aus dem Norden begreift Skythen und Chaldäer unter sich. C. 2 ist freilich auch schon im Gedanken an die Skythen geredet, aber es wird nicht direct auf sie hingewiesen. Dass c. 11 nicht vor c. 3 steht, begreift sich aus anderen Gründen.

[2] Die Art und Weise, in der das Volk sich zum Gesetz überhaupt, namentlich aber zu seinen Humanitätsgeboten stellte, wird übrigens aus dem Jer 34 Erzählten deutlich. Bei Beginn der Belagerung von Jerusalem verpflichteten sich die Häupter des Volkes gegenseitig, dem Gesetz gemäss die hebräischen Sclaven freizulassen. Als aber Nebukadnezar die Belagerung zeitweilig aufheben musste, fing man die Sclaven wieder ein.

der Unterschied von äusserer Handlung und innerer Gesinnung bewusst. Innerlich war das Volk dasselbe geblieben, es hätte einer Reinigung der Herzen, einer Beschneidung von Ohren und Herzen bedurft (4 4 14 6 10). Die Sünde ist שְׁרִירוּת לֵב (7 24 und öfter). Darum bedeutete die Reformation Josias keinen Neubruch, wie ihn der verwilderte Acker bedurft hätte, sondern ein Säen unter die Dornen, die Bekehrung war Lug und Trug. Aus dieser Auffassung der Sünde und der Gewissheit, dass Jahve sie überall strafe, ergiebt sich für Jeremia der Gedanke des allwissenden Richters. Das ist für ihn der Sinn der göttlichen Allgegenwart, von der er zuerst redet (23 23 ff.)[1]. Jahve horcht auf alles, was die falschen Propheten und das Volk sagen (8 6). Aber er kennt auch das unergründliche Herz der Menschen, in dem die Sünde ihren wahren Sitz hat, er prüft Herz nnd Nieren (17 9 10 11 20 20 12).

Aber nicht nur war diese angebliche Bekehrung eine falsche, eine Bekehrung des Volkes war überhaupt unmöglich. In merkwürdigem Gegensatz zu Hos 3 heisst es: Wenn ein Weib von seinem Manne geschieden und eines anderen Mannes Weib geworden ist, so kann es nicht zu seinem ersten Manne zurückkehren, das wäre eine Entweihung des Landes[2]. Genau so steht es mit Jahve und Juda (3 1 ff.). Es ist für Jahve eine moralische Unmöglichkeit, das Volk wieder anzunehmen, er kann die Sünde Manasses und überhaupt die Sünde der ganzen Vergangenheit nicht vergeben (7 22 ff. 15 4 22 21). Anderseits ist aber auch das Volk zu jeder wahren Bekehrung unfähig. „Ein Mohr kann seine Haut nicht ändern und ein Pardel seine Flecken nicht loswerden, also könnt auch ihr nichts Gutes thun, die ihr die Bosheit gelernt habt“ (13 23). Unbegreiflich ist das freilich (8 4 ff.), aber es bleibt nur übrig, die furchtbare Wahrheit zu constatiren. „Dies ist das Volk, das auf die Stimme Jahves seines Gottes nicht hörte und keine Zucht annehmen wollte, dahin ist die Treue, sie ist ausgetilgt aus ihrem Munde“ (7 28).

Jeremia spricht schärfer und bestimmter aus, was in gleicher Lage Hosea empfand: das Volk, das sich einmal der Sünde ergeben hatte, konnte aus den inneren Consequenzen seiner früheren Sünden nicht mehr herauskommen. Das Sündigen ist den Judäern zur andern Natur geworden. Damit es für das Gute wieder empfänglich werde,

[1] Die Stellen Num 11 1 12 2 sind schwerlich alt, die erstere ist übrigens auch anderer Art. Vgl. sonst Hos 5 3 Jes 29 15 Ez 8 12 9 9.

[2] Offenbar hatte inzwischen die Ehesitte eine solche Abwandlung erfahren; vgl. Dt 24 1 ff.

muss Jahve selbst dem Volke späterhin ein anderes Herz geben, dann erst wird es sich zu ihm bekehren (24 7)[1]. Aber den Gedanken, dass der Mensch, d. h. das Volk von Natur sündig sei, fasst Jeremia noch nicht. Israel ist zum Wildling geworden, ursprünglich war es eine Edelrebe (2 21).

Von seinem Verdammungsurtheil will Jeremia (wie schon der Anonymus von Mi 7 1 ff.) keinen Einzelnen ausnehmen. Wäre auch nur Ein Frommer im Volke, dann wollte Jahve verzeihen (5 1 vgl. 8 6 10 13). Die rücksichtslose Strenge dieses Urtheils muss unsere höchste Bewunderung erregen, wenn wir dabei erwägen, wie schwer es dem Herzen Jeremias fiel[2]. Aber die Strenge dieses Urtheils ist auch bei ihm wesentlich durch die Einsicht in die Nothwendigkeit des Untergangs bedingt. Als absolut verdammenswürdig erscheint ihm doch nur das Volk, dem eben jetzt der Untergang droht. Deshalb ist Juda schlimmer als Israel (3 6 ff. 23 13—14). So lange das Volk in Kanaan besteht, erscheint es ihm aber auch in seiner Gesammtheit als der Vernichtung geweiht. Jeremia erwartet zunächst durchaus nicht, dass ein Rest des Volkes sich in Folge der Strafe bekehren werde. Juda, so predigte er zur Zeit Josias, wird überhaupt verworfen, dagegen bekehrt sich das exilirte Israel und tritt an Judas Stelle[3]. Was das zu bedeuten hat, wird klar, wenn man

[1] Die Aufforderung 4 4 kommt eigentlich auf eine Ironie heraus.

[2] Auch ihn hatte die Frage beschäftigt, ob nicht ein kleiner Theil des Volkes sich bekehren könne. Die Drohung des Gerichts hatte das bewirken sollen. Er war sich wie ein Goldschmied vorgekommen, der Silber aus Erz gewinnen will. Aber es war vergeblich gewesen, Schlacken und Silber wollten sich nicht scheiden. Man kann die Worte 6 29 f. wohl nur verstehen, wenn man עֹפֶרֶת von Bleiglanz versteht, aus dem Silber ausgeschieden werden soll: Der Bläser erglüht vor der Hitze des Feuers, die Bleiglätte bleibt ganz, vergeblich hat man immerfort geschmolzen, die Schlacken scheiden sich nicht ab. Nennt sie verworfenes Silber, weil Jahve sie verwarf!

[3] Stade hat (ZATW 83, 14) die Aechtheit von 3 17 18 bestritten. Allerdings muss v. 18 schon deshalb unächt sein, weil hier die Exilirung Judas als Thatsache vorausgesetzt ist, vor allem aber deshalb, weil hier Juda überhaupt — gegen die offenbare Meinung dieses Stückes — in die Zukunftshoffnung einbezogen ist. Uebrigens ist vorher nicht nur v. 17, sondern wenigstens noch v. 16 anzufechten. Von der Lade Jahves und ihrer künftigen Entbehrlichkeit erwartet man hier wahrlich nichts zu hören. Es kommt zunächst doch einmal darauf an, dass Israel dem Götzendienst entsagt (v. 21 ff.). Nach Streichung von v. 16—18 fügen sich aber auch v. 14 15 nicht in den Zusammenhang, während v. 19 gut an v. 13 anschliesst. Es scheint, dass auch v. 14 15 auf Juda bzw. Israel und Juda zielen. Im Uebrigen ist die Tendenz des Ganzen unverkennbar. Juda hat sich durch den Untergang Israels nicht warnen lassen, sondern es noch schlimmer

mit dieser Weissagung die spätere von Jer 24 zusammenhält. Hier kündigt Jeremia dem unter Zedekia in Jerusalem verbliebenen Volke die Vernichtung an, dagegen verheisst er den mit Jojachin Deportirten die Bekehrung und die Rückkehr in die Heimath. Allerdings modificirte sich auch das Vernichtungsurtheil über die in Jerusalem Zurückgebliebenen, als die Katastrophe unmittelbar bevorstand. Nicht nur dem Baruch und dem äthiopischen Eunuchen, der ihm das Leben rettete, verhiess Jeremia damals das Leben, er verhiess dasselbe allen Einzelnen, die zu den Chaldäern überliefen (21 8f.), ferner nach der Zerstörung Jerusalems allen, die im Lande blieben, wogegen er die nach Aegypten Auswandernden sämmtlich mit dem Tode bedrohte (42 7 ff.). Offenbar ist aber Träger der Schuld und der Strafe das Volk als Ganzes, im Unterschiede von Efraim repräsentirt Juda, im Unterschiede von der Gola Jojachins repräsentiren die Jerusalemer das alte Israel, das als solches der Vernichtung anheimfallen muss. Daraus ist zugleich deutlich, wie sehr das Volk als Ganzes dem Jeremia als Träger der Religion gilt.

Aber auch für die Zukunft gilt ihm als Träger der Religion ein Volk. Auf eine Weltreligion will er nicht hinaus. Das Gericht über die Heiden ist auch bei ihm lediglich der Rahmen für das Gericht über Juda [1]. Deshalb reflectirt auch er auf keinen positiven

---

getrieben, darum ruft Jahve das gerechtere Israel aus dem Exil zurück (v. 12 13 19 20), im Geist vernimmt Jeremia die Stimme der Israeliten, die von Norden herankommen und um Gnade flehen (v. 21). Im Wechselgespräch kommt es zwischen ihnen und Jahve zur Versöhnung (3 22—4 2). Das ist zunächst nur indirect eine Bedrohung Judas, die direct von 4 3 an dargelegt wird.

[1] Mit grosser Vollzähligkeit führt er freilich die Völker auf, die mit Juda nach der Schlacht bei Karkemisch von den Chaldäern bedroht waren (25 15 ff.), aber er motivirt das Gericht, das über Juda und alle Völker ringsum hereinbricht, zunächst nur mit der Sünde Judas (25 3—11a vgl. v. 28 f.). Schwally schiesst wohl über das Ziel hinaus, wenn er c. 25 auch seiner Grundlage nach dem Jeremia abspricht (ZATW 88, 177 ff.). Jeremia weiss sich als Propheten über die Heiden (1 5 10, vgl. auch c. 27) und wurde das aus Anlass der Schlacht bei Karkemisch. Dagegen dürften die Weissagungen c. 46—49 allerdings sämmtlich dem Jeremia abzusprechen sein, wenn auch aus anderen Gründen als den von Schwally vorgebrachten. Wellhausen sprach c. 46 von jeher dem Jeremia ab. In der That konnte der Prophet, der im Siege Nebukadnezars bei Karkemisch den Anbruch des Gerichts über Juda sah, unmöglich über die Niederlage der Aegypter so triumphiren, wie es hier im national-judäischen Sinne geschieht (v. 10). Mit der Streichung von v. 27 28 ist nichts geholfen. C. 47—49 könnten ihrem Kerne nach wohl in die Zeit Jeremias hinaufreichen, aber ihrem Geiste nach sind sie ihm völlig fremd. Wie hätte er, der immerfort von der Schmach Judas weissagte, so in der Rache schwelgen können, die Moab für seine

Erfolg dieses Gerichts für die Heiden, er sagt nur einmal, dass die Nachbarvölker Israels wiederhergestellt werden können, wenn sie sich in der Verehrung Jahves an Israel anschliessen (12 14 ff. vgl. 16 19 ff.). Ebenso wenig macht er das Individuum zum Träger der Religion. Die Exulanten, die in Babylonien leben, können für sich nicht bestehen. Sie sollen für Babel beten, denn im Heil Babels ist ihr Heil einbegriffen, bis Jahve aus ihnen ein neues Israel schafft (29 7). Allerdings tritt die individualistische Tendenz, die der Prophetie unbewusst innewohnt, bei Jeremia besonders in die Erscheinung. Aber er denkt nicht daran, das Individuum an die Stelle des Volkes zu setzen[1].

Schmähungen gegen Juda trifft (c. 48 vgl. v. 10 27 29 30 42)! Ebenso wenig passt in Jeremias Mund die Art, in der 49 1 mit den Ammonssöhnen abgerechnet wird, und 49 12 ist bei Jeremia vollends undenkbar.

[1] Die berühmten Worte von Jer 31 29—34 geben dem Bewusstsein, dass das, was die Propheten erstrebten, mit der Einführung des Gesetzes durchaus nicht erreicht war, einen denkwürdigen Ausdruck, sie fordern von der Zukunft die Realisirung des prophetischen Ideals. Das ist von um so grösserem Interesse, als der ganze Abschnitt, wie sogleich gezeigt werden soll, nachexilisch ist. Inzwischen ist auch hier von einer eigentlichen Individualisirung der Religion nicht die Rede. Gefordert wird freilich, dass alle Einzelnen die Thora Jahves im Herzen tragen, aber nur deshalb, weil Israel allein dann dem göttlichen Willen völlig entsprechen kann, wenn es ihm in allen seinen Gliedern nachkommt: so will ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Auf den ewigen Bestand des Verhältnisses zwischen Gott und Volk kommt es dem Verfasser allein an (v. 35 ff.). Wenn v. 29 30 gesagt wird, dass man in Zukunft nicht mehr sagen werde: die Väter assen saure Trauben und den Kindern wurden die Zähne stumpf — so zielt auch das nicht eigentlich (wie freilich Ez 18) auf die Individuen. Gemeint ist vielmehr, dass die Sünde der Vergangenheit dann abgethan sein solle. Die Worte sind allerdings nichts anderes als eine nähere Bestimmung der Bekehrung von ganzem Herzen, wie auch Jeremia sie für die Zukunft forderte. Gleichwohl spiegeln sie die Erfahrungen wieder, die man bei dem Versuch, das Volk in seinen einzelnen Gliedern für das Gesetz zu gewinnen, seit Ezechiel gemacht hatte. Uebrigens aber ist die Weissagung von c. 30 31 ihrem ganzen Tone nach von den Zukunftsweissagungen Jeremias so verschieden, dass die Frage nach ihrer Herkunft hier von Interesse ist.

Jer 30 31 handeln von der Wiederherstellung Judas und der Rückkehr Efraims. Jeremia nimmt die Rückkehr Efraims c. 3 in einer Rede in Aussicht, die aus der Zeit Josias oder Jojakims stammt. Ewald hielt deshalb Jer 30 31 für ziemlich gleichzeitig mit Jer 3 und wies das Stück der ersten Sammlung Jeremianischer Reden zu, wenngleich er an einzelnen Stellen spätere Bearbeitung zu erkennen glaubte. Aber Jer 3 ist die Rückkehr Efraims nur die Kehrseite der Verstossung Judas, ein Umstand, der trotz der Interpolation 3 14—18 (s. o. S. 237 Anm. 3) am Tage liegt. Dagegen ist in Jer 30 31 zuerst von der Wiederherstellung Judas und dann von der

Wundersam berührt uns die Gelassenheit, mit der Jeremia schliesslich den Untergang Judas erlebte. Er nennt Nebukadnezar,

---

Rückkehr Efraims die Rede. Die Anrede in 30 12 ff. richtet sich an Zion (v. 17) und aus Juda geht natürlich der König der Zukunft hervor (v. 21 vgl. v. 9). Das im Exil lebende Efraim konnte auch nicht ohne weiteres in der Weise von v. 12 ff. angeredet werden (vgl. dag. 31 18 ff.). Erst mit 31 1 wird der Uebergang auf Efraim angebahnt. Ferner sind hier die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Judäer Thatsachen der Vergangenheit (30 18 31 40 sowie 30 16 31 24). Die nationale Obrigkeit besteht nicht mehr (30 21). Unheilbar ist Judas Wunde, unbarmherzig hat Jahve es geschlagen, von aller Welt ist es gemieden und verhöhnt (30 12—14 17). Da wird Jahves Mitleid rege, er will seinem Volke zu seinem Rechte verhelfen und es wiederherstellen und thut das dadurch, dass er Judas Feinden anthut, was sie Juda anthaten: sie werden ausgeplündert und müssen in die Gefangenschaft ziehen (30 16). Wenn ferner Jahve einen neuen Bund mit Israel und Juda schliessen will (31 31), so besteht der alte überhaupt nicht mehr. Thatsächlich fiel dieser aber erst mit der Zerstörung Jerusalems dahin.

Sodann wird die Wiederherstellung Judas und Israels hier von einer nahen Zukunft erwartet. Das Stück entstammt einer politischen Krise, die unmittelbar das messianische Heil herbeizuführen schien. Die Leute gerathen in Angst; es ist, als ob die Männer von Geburtswehen überfallen würden. In der That mag die Welt sich ängsten, der unvergleichlich grosse Tag Jahves steht bevor! Auch für Jakob ist es eine Zeit der Noth, gleichwohl bringt sie für ihn die Befreiung von der Knechtschaft (בַּיּוֹם הַהוּא v. 8 vgl. mit v. 7). Man muss v. 5 6 dahin verstehen, dass die Menschen im Vorgefühl des Tages Jahves schon jetzt von Angst befallen sind. Der Hohn in v. 6 sowie das שְׁמַעְנוּ v. 5 verlangen das. Jedenfalls aber ist der Tag Jahves als unmittelbar bevorstehend gedacht. Jeremia erwartete dagegen die Wiederherstellung Judas von keiner nahen Zukunft. Das muss auch für den Fall behauptet werden, dass die Stellen 25 12 29 10 27 7 sich sämmtlich als secundär erweisen sollten. Auch ist der Tag Jahves hier in c. 30 der Tag der Abrechnung mit den Heiden. An Juda und Israel hat Jahve die Strafe bereits vollzogen und ist nun völlig umgestimmt. Er begegnet der Verbitterung des Volkes mit dem Eingeständniss, dass er es unbarmherzig geschlagen habe (vgl. 30 14 mit Jes 40 2). Jeremia konnte den unvergleichlich grossen Tag Jahves unmöglich als den Tag der Befreiung Israels von den Heiden denken. Sein ganzes Leben war in der Weissagung vom Untergang Jerusalems aufgegangen. In c. 30 redet dagegen ein Mann, dessen Denken von einer anderen Zeitlage ausgeht und anderen Zielen zustrebt.

Jeremia müsste das Stück übrigens in den wenigen Monaten geschrieben haben, die zwischen der Zerstörung Jerusalems und seiner Wegführung nach Aegypten liegen. Denn der örtliche Standpunkt des Stückes ist das israelitische Land (31 8 21 vgl. v. 5 f. 15 38 ff.). Aber seit der Zerstörung Jerusalems ist hier schon längere Zeit vergangen, es hat sich gezeigt, dass die Wunde Zions unheilbar ist, alle Welt hat sich von ihm abgewandt (30 12—14). Höchst auffällig ist aber, dass bei der Aussicht auf Zions Wiederherstellung kein Wort von der Rückkehr der judäischen Exulanten aus Babylonien gesagt wird. Hier wird nur vom Wiederaufbau der zerstörten Städte, der Mehrung und Beglückung

den Zerstörer Jerusalems, den Knecht Jahves (27 6) und einzigartig ist der Zuspruch, den er an die Gola Jojachins richtet (29 4 ff.). Diese Gelassenheit beruht auf der ebenso ruhigen wie festen Zuversicht, dass mit dem gegenwärtigen Volke Jahves die Religion nicht dahinfällt. Schon in seinen ältesten Reden weist Jeremia auf ein zukünftiges Volk Jahves hin, das sich in Erkenntniss seiner Schuld bekehren und treu zu Jahve stehen werde. Wenn er zuerst erwartete, dass es aus den nach Assyrien deportirten Israeliten, und später, dass es aus den mit Jojachin nach Babylonien deportirten Judäern hervorgehen werde, wenn er schliesslich nach der Zerstörung Jerusalems auch unter den im Lande Gebliebenen die Neugründung vorbereiten wollte, so ergab sich das alles für ihn aus dem Gang der Dinge. Fest stand ihm aber die Hauptsache.

---

des Volkes und der Wiederherstellung des nationalen Königthums geredet (v. 18–21 vgl. 31 23–25). Denn die Phrase שׁוּב שְׁבוּת v. 18 3 bedeutet das Missgeschick Jemandes zum Guten wenden (nicht „die Wendung Jemandes wenden"; vgl. in anderem Sinne das doppelte שׁוּב Jer 8 4), wie die Stellen Job 42 10 Ez 16 53 fordern. Die einleitenden Verse 30 2–4 (vgl. dort v. 3) sind unächt (s. u.) und selbst wenn sie ächt wären, so bliebe doch die Thatsache bestehen, dass der Verf. von der Rückkehr Judas aus dem Exil sehr viel weniger redete als von der Rückkehr Efraims, die ihn in 31 1–21 so lebhaft beschäftigt. Das wäre rein unbegreiflich bei einem Autor, der während des babylonischen Exils lebte. Es wird hier vielmehr die Rückkehr Judas aus dem Exil vorausgesetzt. Die kümmerlichen Anfänge des neuen Juda erwecken den Gedanken, dass mit der Rückkehr Efraims die messianische Zeit anbrechen werde. Die Verse 31 38–40 versteht man am besten aus einer Zeit, in der der Wiederaufbau Jerusalems begonnen hatte (vgl. Zach 2 8). 31 6 scheint in Jerusalem der Gottesdienst bereits wieder zu bestehen. Auch 30 21 9 weisen in die Zeit nach der Rückkehr. So lange Juda noch im Exil weilte, musste man selbstverständlich hoffen, mit der Rückkehr auch die politische Selbständigkeit wiederzugewinnen. Es that nicht Noth, in der Weise von 30 21 davon zu reden. Hier scheint vielmehr die schmerzliche Enttäuschung durchzublicken, dass die persischen Befreier übrigens an die Stelle der Chaldäer traten (vgl. Hagg 2 23 Zach 3 4 6 Ezr 9). — Stammt das Stück somit aus der Zeit des zweiten Tempels, dann wird die Einführung 30 1–4 von einer noch späteren Hand herrühren. Neben 36 2 klingt 30 2 für Jeremia auch wunderlich genug. Man meint einen Späteren zu hören, der unter den Weissagungen Jeremias ausführliche Heilsverheissungen vermisste. In der That musste das den Juden schmerzlich sein. Nach LXX sind zu streichen 30 15 22 31 17. Ferner die in LXX gleichfalls fehlenden Verse 30 10 11. Dieselben sind auch deshalb unpassend, weil sie für Jakob eine Züchtigung ankündigen, von der weiterhin mit keinem Worte die Rede ist. Ebenso sind 30 23 24 anzufechten (= 23 19 20). Die Gottlosen müssten hier anders als Jer 23 19 20 die Heiden sein. Uebrigens gehen die Worte auf eine ferne Zukunft, während sonst in Jer 30 31 das Heil nahe geglaubt wird.

Ueber die Gründe, aus denen diese Bekehrung gewiss sei, äussert er sich nirgendwo ausdrücklich, er sagt nur, dass die Exulanten sich einst bekehren werden[1]. Auch über die Art und Weise, in der die Bekehrung bewirkt werden solle, giebt Jeremia wenig Aufschluss. Gewiss hat er auch darauf reflectirt, dass die Leiden des Exils den Trotz des Volkes brechen würden.

Wie Hosea, so betrachtet auch er in seinen ältesten Reden das Verhältniss von Gott und Volk als eine Ehe (vgl. oben S. 198 f. 236). Gegenseitige Liebe und Treue sollten Gott und Volk verbinden und hatten sie einst wirklich verbunden. Die Bekehrung sollte deshalb in dem Bekenntniss des Undankes und der Thorheit bestehen, mit der Israel sich zu den Götzen gewandt hatte: „wir wollen uns in unsere Schande betten und unsere Schmach soll uns bedecken“ (3 25). Aber Jeremia kann die Liebe Jahves zu seinem Volke nicht mehr als die sittliche Macht denken, die Israel bekehrt, Gott und Volk treten für ihn zu weit auseinander. In seinen späteren Reden tritt der Gedanke der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Volk völlig zurück. Jahve löst die Ehe wenigstens mit Juda für immer und nirgendwo ist bei Jeremia von einer neuen Ehe Jahves mit einem zukünftigen Volke die Rede. In absoluter Selbstherrlichkeit wirft Jahve den prächtigen Gurt von sich, der das Volk für ihn war (c. 13), er macht aus dem Gebilde der Gnade, zu dem es sich nicht schicken wollte, ein Gebilde des Zornes (c. 18). Wenn er aber sagt, dass siebzig Jahre darüber vergehen sollen, so denkt er die Bekehrung darum doch nicht als eine rein geschichtlich sich vollziehende. Vielmehr greift er so gut wie Jesaja auf die göttliche Wundermacht zurück, wenn er sagt, dass Jahve den Exilirten ein Herz geben werde, das ihn erkenne (24 7). Die Vertagung dieser Hoffnung auf eine ferne Zukunft hat vielmehr den Sinn, dass vorerst die Strafe ihr volles Recht fordert.

Auch bezüglich der Art und Weise, in der die Herstellung Judas einst erfolgen solle, und bezüglich des Glückes der Zukunft characterisirt die Hoffnungen Jeremias eine merkwürdige Zurückhaltung[2]. In der uns vorliegenden Gestalt reden seine Zukunfts-

---

[1] Denn sie werden sich zu mir bekehren von ganzem Herzen (24 7 vgl. 29 13). Unrichtig übersetzen Ewald und Hitzig: wann sie sich zu mir bekehren u. s. w.

[2] Jeremia redet von der letzten Zukunft wenig. Die c. 32 33 sind wie c. 27—29 und überhaupt wohl alle Erzählungen des Buches von ihm selbst nicht aufgezeichnet. Betr. c. 32 f. ist das deutlich aus der weitläufigen Ver-

hoffnungen allerdings davon, dass Babel einst fallen werde (27 7 29 10), die Wiederherstellung Judas war ja auch nicht anders denkbar. Aber vor allem fordert er von den Exulanten die Selbstbescheidung, die alles der Weisheit Jahves anheimstellt. „Ich weiss wohl, was für Gedanken ich über euch habe, Gedanken des Heils und nicht zum Bösen, euch eine Zukunft und Hoffnung zu geben“ (29 11). Es soll überhaupt genügen, dass es für Juda eine Zukunft und Hoffnung giebt, natürlich eine Zukunft in seinem Lande, als der selbstverständlichen Basis seines nationalen Lebens. Aber Jeremia sagt kein Wort von einer glänzenden Machtstellung, die Juda unter den Völkern einnehmen werde. Er beschränkt sich darauf, dass Jahve durch den König innerhalb Judas das Recht herstellen und ihm zugleich den anderen Völkern gegenüber zu seinem Rechte verhelfen werde (23 5 6). Eben so wenig redet er von einer zukünftigen Verklärung der Natur des Landes. Ergreifend ist in ihrer Schlichtheit die prophetische Handlung, die er im Blick

umständung der Erzählung 32 1 ff., die obendrein den Grund der Gefangenschaft Jeremias ungenau und unrichtig angiebt. 32 6 scheint sogar ausdrücklich gesagt zu werden, dass das Folgende mündliche Erzählung Jeremias wiedergiebt. (Hieraus ist zu erklären, dass in den Erzählungen über Jeremia, die offenbar nicht von ihm aufgezeichnet sind, Jeremia so oft in der 1. Person redend eingeführt wird.) Aehnlich steht es mit c. 27—29. Uebrigens kann Jeremia eine Rückkehr Zedekias aus Babylonien nicht wohl erwartet haben, wie sie 32 5 in Aussicht genommen ist. Ebenso erregt es aber Bedenken, wenn Jeremia nach 27 22 (vgl. v. 16) die Wiederkehr der von den Chaldäern geraubten Tempelgeräthe, wenn auch nur für eine ferne Zukunft, geweissagt haben soll. Weil die betr. Worte in der LXX fehlen, betrachtet man sie gewöhnlich mit Hitzig als einen späteren Zusatz. Inzwischen ist dieser Schluss unsicher. Denn die Vorlage der LXX erweist sich gerade in diesen Stücken als eine vielfach abkürzende Bearbeitung eines Textes, der dem MT nahe stand. Während 34 4 und 5 deutlich ein Vaticinium ex eventu aus der Zeit nach Zedekias Tode vorliegt, müssen die in LXX fehlenden Worte von 32 5 schriftlich oder mündlich zu einer Zeit fixirt sein, in der Zedekia noch lebte. In der Vorlage der LXX konnten sie aber nur fehlen, weil sie als durch den Ausgang widerlegt von späterer Hand gestrichen waren. Ebenso ist dann aber vielleicht auch die Vorlage der LXX bezüglich der Stellen 27 16 22 zu beurtheilen. Dass Cyrus die Tempelgeräthe wirklich herausgab, wird allein von den sehr späten Erzählungen Ezr 1 6 berichtet, ist aber an sich wenig glaubwürdig. Anders ist vielleicht auch über die in LXX fehlenden Verse 33 14—26 nicht zu urtheilen, die allerdings auf keinen Fall Jeremianisch und nicht einmal in sich selbst einheitlich sind; vgl. Wellh., Prol.[3] 142 f. Inzwischen ist diese Frage hier gleichgültig, da Jer 32 33 nicht einmal ihrer Grundlage nach von Jeremia aufgezeichnet sind. Glaubwürdig ist aber durchaus das 32 6—15 Erzählte und wie in 32 42 ff. so könnten auch in 33 12 13 Jeremianische Worte zu Grunde liegen.

auf die Zukunft als Gefangener im Wachthofe des königlichen Palastes vor den Augen der Juden vollzog. Inmitten der belagerten Stadt, deren Schicksal besiegelt war, und in der Aussicht auf die bevorstehende Deportation kaufte er einen Acker, den ihm ein Vetter aus Anathoth antrug, und liess den Kaufbrief durch Baruch in die Erde vergraben, zur Gewähr dafür, dass einst wieder ein Volk Jahves in Judäa ansässig sein werde: Einst wird man wiederum kaufen Häuser und Aecker und Weinberge in diesem Lande (32 6 ff.). In alledem zeigt sich, dass die Religion bei Jeremia in einem Masse verinnerlicht ist wie bei keinem seiner Vorgänger und Nachfolger. Aber die Zuversicht, mit der er in die Zukunft blickt, ist in der Gewissheit von der Wahrheit der Religion begründet, die er für sich selbst im schwersten Kampf mit seinem Volke und dem eigenen Herzen gewonnen hatte. Da war es ihm vergönnt, die Thatsache der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen in einzigartiger und völlig originaler Weise zu erleben, und daraus ergab sich für ihn die Ueberzeugung, dass das Band zwischen Gott und den Menschen unzerstörbar sei. Das übertrug er auf das Volk, das allein seinen Gott kannte und das ihm auch für die Zukunft als der selbstverständliche Träger der Religion erschien: für Israel gab es noch eine Zukunft und eine Hoffnung.

Den kanonischen Propheten standen viele andere gegenüber, die der Weissagung vom Untergang der Nation die Verheissung ihres Bestandes und ihres Triumphes über die Weltmacht entgegenstellten. Zwischen beiden Theilen bestand vielfach bittere Feindschaft, ein über das andere Mal bezeichnen die kanonischen Propheten ihre Gegner als Betrüger, wie z. B. Jeremia den Hananja, dem er zur Strafe für seine Weissagung vom baldigen Sturz des chaldäischen Reiches den Tod ankündigte (Jer 28 vgl. 5 31 Zph 3 4). Inzwischen fragt sichs, ob wir diesem Urtheil der Propheten über ihre Gegner, auch dem Jeremias über den Hananja, so ohne weiteres zustimmen dürfen. Wenn Hananja den Untergang des Chaldäerreichs für die nächste Zukunft ankündigte, so kann man kaum bezweifeln, dass er das in gutem Glauben that. Anders als Jeremia über den Hananja urtheilte Micha ben Jimla über jene 400 Jahvepropheten, die dem Ahab den Sieg über Damaskus verhiessen, während er selbst dem Könige Niederlage und Tod ankündigte. Micha erklärt diesen Widerspruch aber nicht damit, dass die 400 gelogen hätten. Er sagt, Jahve habe sie in diesem Fall

durch den Geist irregeführt, um den Ahab zu verderben. Er misst ihnen deshalb keine Schuld bei, indirect giebt er zu, dass sie sonst Wahrheit weissagen (I Reg 22 19ff.)[1].

Vielmehr stehen in den wahren und falschen Propheten neuer und alter Glaube einander gegenüber. Die falschen Propheten hatten die Vergangenheit für sich, wenn sie von einem Bruch zwischen Jahve und Israel nichts wissen wollten. Die Prophetie war von Haus aus die Trägerin der national-religiösen Begeisterung gewesen. Jahve hatte durch sie den Sieg Israels geweissagt und so lange Juda bestand, war es nicht leicht, die Aufgabe der Prophetie als eine völlig gegentheilige zu betrachten. Gegenüber dem drohenden Untergang steigerte sich die national-religiöse Begeisterung vielmehr zum Fanatismus, der in vielen Fällen von voller subjectiver Aufrichtigkeit getragen sein musste. Allerdings war der Gegensatz von wahren und falschen Propheten vielfach auch ein moralischer. Gegenüber der Predigt, dass Jahve sein Volk um der Gerechtigkeit willen vernichte, gehörte immerhin eine gewisse Oberflächlichkeit dazu, dem entarteten Reiche und Volke unter allen Umständen die Hülfe Jahves zu verkünden. Viele Propheten schmeichelten dem Gelüste der Masse und der regierenden Herren, sogar gegen Bezahlung (Mi 3 5—8). Die Schwärmerei artete somit auch in bewussten Betrug und gelegentlich auch in wilde Sittenlosigkeit aus (Jer 23 14 29 23). Immerhin hing das Urtheil über den sittlichen und religiösen Zustand des Volkes von der Voraussicht seines Schicksals ab, durch das Jahve ihm das Urtheil sprach, indem er es entweder verdammte oder rechtfertigte, und diese Voraussicht war nur wenigen Auserwählten gegeben. Der Gegensatz schwächte sich deshalb ab, sobald die Drohung des Untergangs verstummte. Jesajas Weissagung von der Rettung Jerusalems und ihre Erfüllung bestärkte den Glauben, dass Jerusalem überhaupt nicht untergehen könne. Dem entsprechend weissagte Nahum in Erwartung des Sturzes Ninives die ewige Rettung Judas und für Habakuk stand es um des Rechts und der Wahrheit willen fest, dass nicht Juda, sondern der Chaldäer zu Fall kommen werde.

Aber für die eigentlichen Träger der prophetischen Religion ergiebt sich, wie zuerst Duhm betonte, aus ihrem Gegensatz gegen

[1] Wie alt der betr. Passus in I Reg 22 ist, ist hierfür gleichgültig. Vgl. auch Jer 4 10, wo freilich mit Ewald וְאָמַר zu sprechen ist. Das Volk redet. Jesaja läugnet nicht, dass seine Gegner Visionen haben, sie sind nur nicht nüchtern genug, um sie richtig zu deuten (Jes 28 7).

den nationalen Glauben ein einzigartiges Berufsbewusstsein. Von jeher wussten sich die Propheten freilich als die Vertreter der Sache Jahves in Israel, Jahve hatte sie dazu erweckt. Indessen erscheint das ältere Prophetenthum wesentlich als ein göttliches Charisma, das schlechthin gegeben ist und das der Prophet ohne weiteres zeitlebens ausübt — wie viele andere vor ihm und neben ihm. Dagegen bedeutet die neue und gegentheilige Aufgabe des Amos und seiner Nachfolger für sie eine individuelle Sendung. Amos sagt, er sei gar kein Prophet noch auch ein Mitglied der Prophetenvereine, er sei ein Schäfer und ein Sykomorenzüchter, aber Jahve habe ihn hinter den Schafen weggenommen und ihm geboten, in das Land Israel zu gehen und gegen Israel zu weissagen. Amos fühlt sich auch in Bethel als Schäfer, er wird durch diesen einen göttlichen Auftrag noch nicht Prophet. Er hatte freilich eine ganze Reihe von Visionen, von denen er augenscheinlich auch in Bethel erzählte, aber er will doch nicht Seher genannt werden. Als man ihn hinderte, seinen Auftrag zu vollführen, wird er denn auch nach Juda zurückgekehrt sein und wieder seine Schafe gehütet haben (Am 7 12ff.). Freilich ist jene Aeusserung des Amos dadurch veranlasst, dass der königliche Priester von Bethel ihn als einen bezahlten Volksverführer behandelt. Er nennt sich dagegen mit Stolz einen Mann von Gewerbe, der sein ehrliches Brot hat. Möglicher Weise hätte er wie seine Nachfolger Zeitlebens in Israel geweissagt, wenn man ihn nicht von dort vertrieben hätte. Aber das ändert nichts an der Thatsache, dass seine Weissagung auf einem ausserordentlichen Auftrag Jahves beruht, der in der ihm bekannten Prophetie keine Analogie hat. Er denkt darum von seiner Aufgabe wahrlich nicht geringer. Zuversichtlich kündigt er die Rache Jahves dem Priester an, der ihm in den Weg tritt. Gleichwohl verkündet Amos mit unvergleichlicher Unmittelbarkeit, die frei von allem bewussten Pathos ist, die göttliche Nothwendigkeit des Gerichts und die offenkundige Ursache, die es herbeizieht. Ein Gedanke, dass er den göttlichen Auftrag auch seinerseits zu übernehmen hätte, kam ihm gar nicht: Der Leu brüllt und wer zittert nicht, der Herr Jahve redet und wer weissagt nicht!

Noch grösser ist diese Unmittelbarkeit bei dem sonst völlig andersartigen Hosea, der durch ein häusliches Erlebniss Prophet wurde. In der Untreue seines Weibes erkannte er das Bild der Untreue Israels und in seinem Verhalten gegen sein Weib bildete er Jahves Verhalten gegen Israel vor — eine Aufgabe, wie sie

individueller nicht gedacht werden kann. Aber Jahve hatte ihn mit seiner Verheirathung ohne weiteres in sie hineingestellt, wie er selbst erst von hinten nach erkannte. Ohne es auch nur zu ahnen, war er damals einem göttlichen Befehl gefolgt: Nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder, denn das Land hurt, dem Jahve untreu. Hoseas Reden erscheinen uns dabei fast wie Monologe, indem er den Schmerz seines Herzens ausspricht, verkündet er Jahves Wort.

In dieser unreflectirten Unmittelbarkeit gleichen Amos und Hosea den älteren Propheten, ganz anders steht es schon mit Jesaja. Er war von Jahve beauftragt, das Volk zu verstocken, es gegen die Wahrheit taub, blind und dumm zu machen, damit es dem Gericht ja nicht entginge. Aber weiterhin erblickte er seine Aufgabe auch darin, den göttlichen Willen in Juda positiv zur Geltung zu bringen. Er verkündigte die Forderungen, die Jahve jeweilig an Juda stellte, und lange Zeit beobachtete Juda der Welt gegenüber die Haltung, die Jesaja ihm vorschrieb. Als wäre er der wahre Regent in Juda gewesen, beschied er die Gesandten fremder Völker, die Juda zu gemeinsamem Aufstande gegen Assur aufriefen[1], und zugleich bedrohte er die Weltmacht mit dem Untergang, falls sie das friedliche Juda und mit ihm den Heiligen Israels antasten wollte. Als Juda sich endlich der göttlichen Führung entzog, und den Kampf mit Assur freventlich unternahm, erneuerte er aufs schärfste die frühere Gerichtsdrohung, aber zugleich kündete er die schliessliche Niederlage Assurs und die Rettung Jerusalems an und wirklich rettete er durch sein Wort das Reich aus der äussersten Noth.

Er schildert die Stunde, in der er seinen Beruf am Throne Jahves empfing. In höchster Königsherrlichkeit war Jahve ihm erschienen, vor seinen Ohren hatte er nach einem Diener gefragt, den er zu „diesem Volke da“ senden könne, da hatte Jesaja sich erboten zu gehen[2], nachdem seine Lippen gereinigt waren, um das heilige Wort Jahves zu verkünden. Wie ein König erscheint ihm Jahve, aber wie ein König erscheint uns auch sein Prophet. Denn mit dem höchsten Selbstbewusstsein verbindet sich bei Jesaja die allseitigste Umsicht und eifrigste Predigt, sein ganzes Leben und sein ganzes Haus gehörte seinem prophetischen Beruf. Wie die

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen I, 60 und übrigens Jer 27 1 ff. Jeremia thut das, weil er überhaupt Prophet für Völker und Königreiche ist (Jer 1 10).

[2] Aelter, aber auch nicht sehr alt, ist die Meinung, dass Jahve dem nationalen Helden seine Aufgabe antragen und dieser sie übernehmen musste (Ex 3 4 Jdc 6; vgl. oben S. 16 f. 62 f.).

Kinder Hoseas trugen seine Kinder Namen, die die Schlagworte seiner Predigt ausdrückten, sein Weib nannte er Prophetin. Fand die Predigt keinen Glauben, so schrieb er ihre Schlagworte auf Tafeln, die er öffentlich ausstellte, er zeigte sich in der Tracht eines Kriegsgefangenen, um das Schicksal der gegen Assur kämpfenden Aegypter und Aethiopen vorzubilden, dem Ahas bot er ein Zeichen an, das die Wahrheit seiner Verheissung gewährleisten sollte. Sein Mass hatte dieser Eifer an der Selbstbeherrschung, die er in der vollendeten Kunst seiner pathetischen Rede zu bewusstem Ausdruck brachte. Er wusste sich aber auch mit seinen Kindern als Vorzeichen und Bürgschaft der hochherrlichen Zukunft, die Jahve schaffen wollte, und mit seinen Jüngern war vor allem er selbst der Anfänger des zukünftigen Volkes Jahves, indem er persönlich seine religiöse Grundforderung erfüllte und inmitten des gottlosen und verlorenen Volkes der Gegenwart den Glauben an die Zukunft bewährte: Ich aber harre auf Jahve und hoffe auf ihn. Der persönliche Glaube, mit dem er sich über sein ungläubiges Volk erhob, gab seinem Berufsbewusstsein jenen königlichen Character.

Jeremias Haltung ist keine königliche wie die Jesajas. Die Gelassenheit, mit der er den Untergang Jerusalems erlebte, hatte er in langen und schweren Kämpfen errungen, die er mit seinem Volke und mit dem eigenen Herzen zu bestehen hatte. Jahrzehnte lang hatte er den Untergang vorausgesehen, immer wieder musste er ihn ankündigen, bis er endlich eintrat. Die Erfüllung dieser Aufgabe machte sein Leben zu einem tief unglücklichen, es war eine lange Kette von Leiden, die auch mit der Zerstörung Jerusalems noch kein Ende fanden. Seine Weissagung verfeindete ihn mit seinem ganzen Volke, mit Hohn und Spott wurde er überschüttet, als Hochverräther und Gotteslästerer war er einer wüthenden Verfolgung ausgesetzt. Sobald er mit der Ankündigung vom Untergang des Tempels hervortrat, forderte das Volk seinen Tod und von da an gerieth sein Leben wiederholt in die äusserste Gefahr. Wohl hatte er einige mächtige Gönner, die gelegentlich für ihn eintraten, und die Grösse seiner Persönlichkeit erzwang ihm immerdar eine gewisse Anerkennung, bei dem Könige Zedekia blieb er bis zuletzt in hohem Ansehen. Aber das hinderte nicht, dass er ins Gefängniss geworfen wurde, zuletzt entging er nur durch die Gunst eines äthiopischen Eunuchen dem elendesten Tode. Völlig vereinsamt stand er da[1], alle Lebensfreude, Häuslichkeit und Freundschaft waren ihm

[1] Vgl. freilich הַנְּבִיאִים 5 13.

versagt. Er sollte in seinem Verhalten gegen die Menschen die Erbarmungslosigkeit Jahves gegen sein Volk vorbilden, aber zugleich musste er sie selbst im voraus tragen. Jahve hatte ihm verboten zu heirathen, weil bald alle Väter und Mütter und Kinder in Jerusalem von Schwert und Hunger und Pest hingerafft werden sollten. Der Prophet durfte in kein Trauerhaus gehen, weil man in Zukunft die unzähligen Leichen des Volkes nicht beklagen würde, und er durfte an keiner Freude theilnehmen, weil alle Freude demnächst ein Ende nahm.

Völlig erfolglos erschien ferner seine Berufsarbeit. Obwohl ihm der Untergang Jerusalems früh gewiss geworden war, hatte er sich immerfort um die Besserung des Volkes bemüht. Er suchte die Katastrophe auch hinauszuschieben, indem er unausgesetzt zur Besonnenheit mahnte. Aber nur gelegentlich drang er damit durch (Jer 27 28). Nach dem Fall der Hauptstadt wollte er einen Theil des Volkes im Lande festhalten, um auch dort für eine bessere Zukunft einen Grund zu legen, aber auch diese Bemühungen wurden vereitelt. Die gottlose Menge wollte seinen Drohungen nicht glauben, aber in rohestem Aberglauben schleppte sie ihn mit sich nach Aegypten und dort wird er in hohem Alter gestorben sein, fern von seinem verwüsteten Vaterlande und inmitten von Landsleuten, die äusserlich und innerlich verloren waren.

Unter alledem hat das zartfühlende Gemüth Jeremias schwer gelitten, schwerer noch als in gleicher Lage der ihm ähnlich geartete Hosea. Der Unterschied ist vor allem, dass die übrigens viel länger währenden Leiden Jeremias für ihn selbst Gegenstand der Reflexion werden. Er hat seinem Volke nicht gleichmüthig das Urtheil gesprochen. Rücksichtslos und ohne eine Wort davon abzuziehen trat er freilich mit seiner Drohung hervor, wenn Jahve es eben von ihm forderte, aber aufs tiefste empfand er mit dem Volke, das er so bedrohen musste. Er hat nicht Thränen genug finden können, um sein Unglück zu beweinen[1]. Es steht ihm fest, dass die wahren Propheten von jeher Unheil geweissagt haben, es ist ihm aber ebenso selbstverständlich, dass der wahre Prophet das Volk von der Sünde abzubringen ringt (23 22) und es zugleich fürbittend bei Jahve vertritt (27 18), wie er selbst es immerfort versucht hatte.

Schon eine Dürre, von der Juda damals heimgesucht wurde, rief bei ihm das tiefste Mitgefühl wach. Die Gemeinde flehte im

---

[1] 4 23 ff. 8 21 ff. 9 16 ff. 13 17 14 17. Vgl. zum Folgenden Wellh. Sk., I 75 ff.

Tempel um Regen und Jeremia bittet mit ihr, gern liehe er ihr seine Gebetsgedanken. Die Gemeinde soll wissen, dass sie um ihrer Sünden willen leidet, aber kann Jahve denn nicht um seiner Ehre willen, die an dies Volk geknüpft ist, vergeben? „Du Hoffnung Israels, sein Retter in der Noth, warum willst du sein wie ein Fremdling in diesem Lande, wie ein Wanderer, der nur zum Uebernachten einkehrte? Warum willst du sein, wie ein überwältigter Mann, wie ein Held, der nicht zu helfen vermag, der du doch in unserer Mitte wohnst und dessen Name über uns genannt wird, verlass uns nicht!“ Aber Jahve erwidert, das Volk habe es einmal so gewollt und die Strafe sei unausbleiblich. Deshalb verbietet er dem Propheten die Fürbitte, viel schlimmeres steht ja noch bevor. Weiter hält Jeremia dem Jahve vor, dass die Propheten dem Volke das Gegentheil verkünden und von lauter Glück und Heil weissagen. Jahve entgegnet, dass diese Propheten Lügner sind, dass das Unheil vielmehr unfehlbar kommt. Jeremia soll nur das künftige Verderben ankündigen, das Jahve seinen Augen enthüllt hat, und der Prophet muss beginnen: „Meine Augen fliessen von Thränen bei Tag und bei Nacht und sollen nimmer damit aufhören, denn in schwerem Sturz bricht zusammen die Jungfrau die Tochter mein Volk mit ganz unheilbarer Wunde. Gehe ich hinaus aufs Feld, siehe da sind vom Schwert Erschlagene, gehe ich in die Stadt, siehe da sind vor Hunger Verschmachtete, ja Prophet und Priester sind fortgewandert in ein Land, das sie nicht kennen.“ Aber aus dieser Drohung fällt Jeremia wieder in die Fürbitte zurück. Es ist ihm unfasslich, dass Jahve sein Volk verwerfen will und alle Hoffnung auf Rettung zu nichte werden soll. „Wir erkennen, o Jahve, unseren Frevel, die Schuld unserer Väter, dass wir an dir gesündigt haben. Verwirf nicht um deines Namens willen, mache nicht zu Schanden deinen herrlichen Thron, sei eingedenk deines Bundes mit uns, brich ihn nicht! Giebt es denn unter den Götzen der Heiden solche, die Regen geben können, oder giebt der Himmel selbst den Regen? Bist du es nicht allein Jahve, unser Gott, und wir hoffen auf dich, denn du hast dies alles gemacht!“ Aber die Antwort lautet: „Wenn Mose und Samuel vor mir ständen, so hätte ich doch kein Herz zu diesem Volke, lass sie hinaus von mir, dass sie gehen. Und wenn sie zu dir sagen: wohin sollen wir gehen, so sprich zu ihnen: Wer für die Seuche bestimmt ist, zur Seuche, und wer für das Schwert zum Schwert, und wer für den Hungertod, zum Hungertod, und wer für die Gefangenschaft, zur Gefangenschaft“ (14 1—15 9). Es

ist eine gewaltige Dramatik, aber sie spielt vor allem im Herzen des Propheten. Als äussere Thatsache ist nur anzunehmen, dass Jeremia die Gemeinde aus dem Tempel weist.

Die Fürbitte, die der Prophet bei Jahve versucht, und der Aufruf zur Bekehrung, den er an das Volk richtet, machen die Mittlerstellung aus, die er zwischen Gott und Volk einnimmt und die auch Jeremia einnehmen möchte. Aber in Wahrheit sind Fürbitte und Aufruf zur Bekehruug [1] bei ihm wie bei Amos nur noch Ausdruck des Widerstandes, den seine menschliche Empfindung gegen die Gewissheit des Untergangs versucht. Denn die Fürbitte wird von Jahve allemal zurückgewiesen und ebenso wird die Unmöglichkeit der Bekehrung dem Propheten gewiss. Die völlige Verderbtheit des Volkes macht Jahve ihm offenbar, indem er ihm die hinterlistige Verfolgung aufdeckt, mit der seine nächsten Landsleute ihm nachstellen (11 18). Ueberhaupt aber appellirt Jahve an Jeremias eigenes Urtheil: „Schweift durch die Strassen Jerusalems und sehet und erkennet, und suchet auf seinen Plätzen, ob ihr findet, ob da Einer ist, der das Rechte thut und nach Treue trachtet, so will ich der Stadt verzeihen! Und wenn sie sagen: ‚So wahr Jahve lebt', so schwören sie darum doch falsch." So klagt Jahve das Volk an, nämlich in der Unheilsahnung, die im Herzen des Propheten aufleuchtet, und der Prophet muss ihm Recht geben: „Jahve, deine Augen sehen fürwahr recht! Du schlugst sie, sie fühlten es nicht, du vertilgtest sie, sie wollten keine Zucht annehmen, sie machten ihre Angesichter härter als Fels, sie wollten sich nicht bekehren". Es giebt keine Entschuldigung mehr für das Volk: „Ich dachte", sagt der Prophet weiter, „fürwahr geringe Leute sind es, sie sind thöricht, weil sie den Weg Jahves, die Weise ihres Gottes, nicht kennen. Ich will einmal zu den Grossen gehen und mit ihnen reden, denn die kennen den Weg Jahves, die Weise ihres Gottes — fürwahr die haben allzumal das Joch zerbrochen, die Stricke zerrissen" (5 1—9). So wird das Verdammungsurtheil Jahves zu einem sittlichen Urtheil des Propheten, die Offenbarung zu seiner persönlichen Ueberzeugung. Jeremia hatte nicht nur angesichts der drohenden Gefahr den Untergang geweissagt, er weissagte ihn auch zur Zeit Josias in Einsicht in das wahre Wesen der damaligen Bekehrung und das Auftreten der Chaldäer bestätigte nur seine Erwartungen. Er wäre gern in die Wüste hinaus geflohen, es schien ihm unerträglich, unter diesem Volke zu weilen (9 1 ff.).

[1] 4 3 6 8 13 16 18 11 12 22 2 ff.

Eben damit aber fliessen Gott und Mensch in der Seele des Propheten in eins zusammen, das eigene Herz fühlt Jermia als den Träger der allmächtigen Wahrheit, die die ganze bestehende Welt als eine Welt der Lüge in Stücke schlägt. In diesem Bewusstsein ist es ihm unbegreiflich, wie man den Unterschied zwischen ihm und den falschen Propheten verkennen kann: „Der Prophet, bei dem ein Traum ist, erzähle seinen Traum und der, bei dem mein Wort ist, rede in Wahrhaftigkeit mein Wort! Was hat die Spreu mit dem Korn gemein, spricht Jahve! Fürwahr also ist mein Wort, spricht Jahve, — wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst“ (23 28 29 vgl. 5 14). Ihn den unmündigen Knaben hatte Jahve zum Träger seiner Wahrheit und damit zum Medium seiner Weltherrschaft bestellt. „Ich habe dich gesetzt über die Völker und über die Königreiche, auszurotten und niederzureissen und zu pflanzen und zu bauen“. Ja er weiss sich als Gegenstand einer Prädestination, die vor seiner Geburt liegt: „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, kannte ich dich und ehe du aus dem Schosse hervorgingst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker dich bestimmt“ (1 5 ff.). Dies Selbstbewusstsein steigert sich schliesslich dahin, dass auch menschlicher und göttlicher Affect in einander übergehen. Erbittert über die Unempfänglichkeit und den Hohn, mit denen das Volk dem Worte Jahves begegnet, bricht Jeremia in die Worte aus: „Ich bin voll vom Grimme Jahves und kann ihn nicht mehr an mich halten, ich will ihn ausschütten (LXX) über die Kinder auf der Gasse und über den Kranz der Jünglinge allzumal, ja der Mann sammt dem Weibe sollen getroffen werden, der Greis mit dem Hochbetagten“ (6 11). Das ist der Kampf, in dem die Wünsche, die Jeremias Herz für sein Volk hegte und denen die falschen Propheten allein nachhingen, überwunden wurden. Aber das letzte Resultat dieses inneren Kampfes ist die grösste Besonnenheit. Bei jenem Zusammenstoss mit Hananja, der ihm das Joch von der Schulter riss und es zerbrach, ging er ruhig nach Hause, den augenblicklichen Schein der Niederlage nicht scheuend, erst bei einer anderen Gelegenheit erneuerte er seine Drohung gegen Jerusalem und kündigte zugleich dem Hananja die göttliche Strafe an (28 10 ff.).

Aber noch von einer anderen Seite geräth Jeremia in die grösste innere Noth. Seine Weissagung verfeindete ihn mit seinem ganzen Volke, mit den Freunden und Angehörigen, und das empfand er aufs bitterste als natürlicher Mensch und als Glied seines Volkes.

Es war ihm schrecklich, dass er vom Grimme Jahves erfüllt nie im Kreise der Fröhlichen sitzen durfte, ihn peinigte das Gelächter und der Hohn, mit dem man ihm überall begegnete, ihn ängstigte die Tücke der Verfolger, die ihn bei jedem Wort belauerten, ihn schauderte vor der immer neuen Todesgefahr. Aber schrecklich ist ihm das alles auch in sofern, als er Prophet ist. Er ist kein Märtyrer im Sinne von Jes 53 und des Neuen Testaments, er meinte nicht durch seinen Tod siegen zu können[1]. Mit ihm selbst schien ihm die Wahrheit zu Fall zu kommen, deren alleiniger Träger er war. Deshalb meinte er auch selbst die Wahrheit nicht festhalten zu können, wenn er im Kampfe für sie den Feinden erläge. Untergehend würde er zu Schanden werden vor seinem Volke und vor sich selbst als einer, der sein Leben an eine Illusion gesetzt hätte. Er forderte, dass Jahve zwischen ihm und seinen Feinden richte. Jahve wusste es, dass ihn nach dem Unheil, das er verkündigen musste, nicht verlangt hatte, dass er fürbittend beständig für sein Volk eingetreten war. Konnte Jahve es dulden, dass er immerfort im tiefsten Unglück lebte und so um Jahves willen Schmach litt, während es seinen gottlosen Verfolgern wohl ging und ihr Glück beständig wuchs? Hatte nicht Jahve selbst ihn in diese Lage gebracht? Hielt Jahve ihn nicht auch in ihr fest? Zuweilen wollte Jeremia das Wort Jahves lieber verschweigen, aber dann wurde ihm zu Muthe, als ob das Wort in seinem Innern zu Feuer würde, er konnte damit nicht zurückhalten. Er hatte sich überhaupt nicht zum Prophetenamt gedrängt, Jahve hatte ihn verlockt uud er hatte sich verlocken lassen, Jahve ergriff ihn und überwältigte ihn. Als das Wort Jahves zuerst an ihn kam, da war es trotz seines furchtbaren Inhalts ihm wie eine süsse Frucht erschienen, Freude und Wonne dünkte es ihn, im Dienste Jahve Zebaoths, d. h. im Dienste der Wahrheit zu stehen. Aber nun endloses Leid und immerwährende Angst vor dem schrecklichsten Untergang! Der Dienst Jahves hatte ihn von seinem Volke losgerissen und damit seinem Leben alles genommen, was ihm sonst Inhalt und Werth gab, ja er hatte alles, was ihm die Welt ausmachte, zu tödtlicher Feindschaft gegen ihn aufgerufen und immer wieder nahm es den Anschein, als ob Jahve ihn ihrer Wuth preisgeben wollte.

[1] Die alttestamentlichen Propheten fliehen schliesslich vor der Verfolgung, auch Elia und Jeremia thun das. Amos weicht ebenfalls vor der Drohung des Priesters Amasja, Jeremia rettet den König und sich einmal durch eine Nothlüge (Jer 38 24 ff.).

Schwerlich hat vor Jeremia ein Menschenherz erlitten, was er litt. Es kamen Augenblicke über ihn, wo er verzagte, wo er in rasender Verzweiflung die Stunde seiner Geburt verfluchte. Aber dies geängstete Herz fand doch einen Halt, der es allen diesen Anläufen trotzen liess, die Gewissheit, dass die Treue im Dienst der Wahrheit über alle Feindschaft der Welt triumphiren müsse. Der Prophet Jahves musste Recht behalten und die grimmigste Rache an seinen Verfolgern in der Erfüllung seiner Weissagung erleben. „Wenn du dich zu mir bekehrst und ich dich zu mir bekehre, so dass du mir dienst, wenn du Gold aus Schlacken ziehst und mein Mund bist — dann sollen deine Feinde zu dir kommen, aber du nicht zu ihnen. Ich mache dich für dies Volk zu einer hohen ehernen Mauer und wenn sie gegen dich kämpfen, so sollen sie nicht siegen. Denn bei dir bin ich dir zu helfen, ich errette dich aus der Hand der Bösen und erlöse dich aus der Faust der Tyrannen“ (15 19 ff.)[1]. Dies Vertrauen, zu dem Jeremia sich erhob, forderte aber auch sein Gott von ihm, gerade so, wie Jesajas Gott es von Juda forderte. Er durfte sich nicht fürchten: „Verzage nicht vor ihnen, sagt Jahve zu ihm, damit ich dich nicht vor ihnen verzagen mache“ (1 17)! Mit unerschrockenem Muth hat Jeremia zuletzt auch der Gefahr getrotzt, er wagte es, bei der letzten Belagerung Jerusalems das Volk zum Ueberlaufen aufzufordern, und bedrohte Jeden mit dem Tode, der in der Stadt bliebe (21 8 f.).

Die Unmittelbarkeit, mit der Amos und Hosea das Wort Jahves verkündet hatten, fällt somit freilich bei Jeremia dahin[2]. Wie er wohl wusste, kam es nicht nur darauf an, dass er sich einmal in Jahves Dienst gestellt hatte, sondern auch darauf, dass er ihm immerfort treu blieb. Er fragte sich, ob er von Jahve los könne, und er war sich bewusst, in der Verzweiflung banger Stunden von ihm abgewichen zu sein. Aber Jahve, der ihn einst überredet und überwältigt hatte, hielt ihn nun auch fest, er konnte nicht von ihm los. Wenn er sich zu Jahve bekehrte, dann bekehrte zugleich Jahve ihn. Diese Antinomie von Wollen und Müssen wird von Jeremia empfunden und ausgesprochen, aber auch ihre Lösung war ihm klar. Was ihn bei Jahve festhielt, war die göttliche Wahrheit, sie bewies sich an seinem Herzen als unwiderstehliche Macht. Ihr zu dienen war ihm eine Seligkeit, der gegenüber alle Leiden ver-

[1] Vgl. überhaupt 11 18—12 3 15 10—21 17 14—18 18 18—23 20 7—18.

[2] Vgl. auch schon Jes 8 11.

schwanden, die ihr Dienst freilich auch in sich schloss. Denn ihren Stachel hatten die Leiden des Propheten am Ende doch nur darin, dass sie die Wahrheit zeitweilig in Frage stellten, aber der Ausgang musste ihr den Sieg geben, im Untergang seiner Feinde sollte Jeremia es erleben. Das und nur das machte die Zuversicht Jeremias aus. Der Ausgang hat sie gerechtfertigt, mit Augen hat er seinen Triumph gesehen, aber da war es für sein edles Herz kein Triumph mehr. Er hat nicht wie Ezechiel darüber in die Hände geklatscht.

Von hier aus ist das ruhige Vertrauen verständlich, mit dem er von der Zukunft Judas redet, aber auch die Nüchternheit, die ihn dabei characterisirt. Denn die Religion gilt auch ihm, wie schon gesagt wurde, vor allen Dingen als ein Verhältniss zwischen Gott und Volk. Aus dem Bewusstsein, als der einzige Träger der Wahrheit mit einer Welt der Lüge zu ringen, ergab sich für ihn freilich ein einzigartiges Verhältniss zu Jahve, wie es vor ihm Niemand hatte. Zum ersten Mal fasste hier der einzelne Mensch zu Gott das Vertrauen, dass er ihn unter allen Umständen der Welt gegenüber vertheidigen werde und müsse. Hier liegt in der That der Anfang der persönlichen Frömmigkeit, im A. T. entstand sie aus der höchsten Vollendung der prophetischen Religion. Jeremia dachte freilich daran nicht und auch die Folgezeit hat davon kein Bewusstsein gehabt. Aber wahrhaft fortgelebt hat die prophetische Religion allein in einem religiösen Individualismus, der freilich nur in einem kleinen Kreise der jüdischen Gemeinde seine Stelle fand. Wohl war Jeremias Lage eine ausserordentliche und eben aus ihr ergab sich für ihn seine persönliche Beziehung zu Jahve, dennoch hat Jeremia damit einzelnen Auserwählten den Zugang eröffnet und sein Ringen ist keineswegs nur der jüdischen Gemeinde als solcher zu Gute gekommen.

Schliesslich ist auch die Form, in der Jeremia mit Jahve verkehrte, von höchster Bedeutung. Auch er hatte noch Visionen und er legte grosses Gewicht darauf. Gegenüber seinen Gegnern, die sich auf ihre Träume beriefen, wusste er sich als der Mann, der in Jahves geheimem Rath gestanden und seine Beschlüsse gesehen und gehört hatte (23 18 25) [1]. Aber thatsächlich tritt diese gewaltsame Form der Offenbarung bei ihm hinter dem Gebetsverkehr zurück, in dem er mit Jahve stand. Die göttliche Erleuchtung war auch

[1] An ersterer Stelle heisst es (nach LXX): Denn wer hat im Rathe Jahves gestanden und gesehen, wer hat zugehört und vernommen! Vgl. sonst 1 11 ff. 4 24 14 18 24 1 f.

Antwort auf die Fragen des Gebets, die sich freilich nicht immer sofort einstellte (15 19ff. vgl. 23 35 37 32 16 26 33 2 3 42 4 7)[1]. Gewiss hatten die Propheten sich von jeher in dieser Weise um Erlangung der Offenbarung bemüht, Habakuks Buch ist nichts als ein Zwiegespräch zwischen Jahve und dem Propheten. Aber Jeremia betet in einzigartiger Weise in seiner persönlichen Sache[2]. An der Rettung seiner Person und der Beschämung und Vernichtung seiner Feinde, d. h. an dem, menschlich geredet, sehr ungewissen Schicksal des Einzelnen, sollte sichs zeigen, ob der Glaube Wahrheit war. Von jeher hatte der Einzelne sowohl wie auch das Volk zu Jahve um mancherlei Dinge gefleht, die wie der Kindersegen und der Regen in keines Menschen Macht lagen. Aber die Bitten der Einzelnen hatte Jahve überhaupt nicht zu erfüllen brauchen und wenn er Israels Gebete zeitweilig nicht erhört hatte, so war er doch Israels Gott geblieben, weil er Israel zuletzt immer wieder zu helfen schien. Hier dagegen ist sein Verhältniss zu Israel dahingefallen, er steht nur noch zu diesem einzelnen Menschen, dem Jeremia, in Beziehung und dieser muss in seiner ausserordentlichen Lage seine Rettung und Erhaltung fordern, als den unentbehrlichen Erweis der Wahrheit des Glaubens — für sich selbst und nicht weniger um seiner Feinde willen. Sofern das Gebet (und wir können wahres Gebet ohne dies Moment gar nicht denken) das Ringen des Glaubens um seine Wahrheit ist, stammt es von Jeremia. Das Herz des Einzelnen hat dies Gebet gefunden und für alle Folgezeit gefunden. Denn wie Jeremia so hat nach ihm die jüdische Gemeinde im Gebet der Wirklichkeit ihres Gottes und der Thatsächlichkeit ihres Gnadenstandes gewiss zu werden gelernt, was beides durch ihre äusseren Erlebnisse immer von neuem in Frage gestellt wurde. Ihre Abhängigkeit von Jeremia ist aber auch daraus deutlich, dass die Psalmen sich in so hohem Masse an die Worte Jeremias anschliessen und das Leiden der Gemeinde bildlich an den Leiden des Propheten illustriren.

Aber ihre höchste Vollendung hat die prophetische Religion auch in Jeremia noch nicht erreicht. Der Knecht Jahves, von dem Jes 42 1—4 49 1—6 50 4—9 52 13—53 12 die Rede ist, bedeutet freilich für

[1] Noch anders heisst es freilich Jes 50 4: alle Morgen weckt er mir das Ohr, dass ich höre wie ein Jünger. Die älteren Seher suchten wie später Daniel durch Fasten die Offenbarung zu erlangen (Ex 34 28). Vgl. sonst Mi 3 7.

[2] Vgl. besonders 15 10—21 20 7—18.

den Verfasser von Jes 40ff. und in gewissem Masse auch für den von ihm verschiedenen Verfasser jener Stücke Israel, aber zu Grunde liegt dabei das Bild eines prophetischen Märtyrers, der ungefähr in der Zeit Jeremias gelebt haben muss und noch mehr war als er. Das darf behauptet werden, obwohl wir diesen Mann nur aus dem Eindruck kennen, den er auf den Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke machte. Denn dieser Eindruck war nothwendiger Weise im Wesen des in ihnen geschilderten Mannes begründet[1].

---

[1] Das oben Gesagte würde auch dann seine Gültigkeit haben, wenn in den ʿEbed-Jahve-Stücken überall nur das wahre Israel gemeint wäre. Denn dann könnte doch nur auf Israel übertragen sein, was man an der Person eines einzelnen Märtyrers gesehen hatte. Soweit wir Jeremia kennen, ist er ein solcher Märtyrer nicht gewesen und kann er auch kaum den Eindruck eines solchen gemacht haben. Als blosse Personification Israels kann die Schilderung des Knechtes Jahves aber nur Jes 42 1–4 49 1–6 verstanden werden. Dagegen ist das in c. 50 4–9 kaum zulässig. Wo wäre in der Vergangenheit das Israel gewesen, das in der Verkündigung der Wahrheit an die Heiden geduldig die Misshandlung und Schmach der Welt trug? Es handelt sich hier mindestens um die Prophetie, wahrscheinlich aber um einen einzelnen Propheten, der bei seiner Arbeit an Israel die Treue gegen Jahve in solcher Weise bewährte. Vollends ist das, wie Ewald mit Recht behauptet hat, in c. 53 der Fall. Freilich scheint hier gesagt zu sein, dass der Knecht Jahves nicht nur verfolgt und hingerichtet wurde, sondern auch, dass er krank war (יְדוּעַ חֳלִי) und auch deshalb wie ein Aussätziger gemieden wurde (v. 3). Da nun in den Propheten und Psalmen die Noth, die Israel von seinen Feinden bereitet wird, sehr häufig unter dem Bilde der Krankheit geschildert wird, so liegt der Gedanke nahe, dass es sich auch hier um die gewöhnliche Personification Israels handle und Krankheit und Tod des Knechtes Jahves der Untergang Israels sei oder doch mit ihm zusammenfalle. Aber die Möglichkeit, dass ein prophetischer Märtyrer verfolgt wurde und zugleich thatsächlich krank war, muss auch zugegeben werden.

Es ist ferner hervorgehoben und ich selbst habe es gethan, dass die uns geläufigen Regeln der Rhetorik für die hebräische Personification nicht gültig sind. Die Personification Israels und anderer Völker wird im A. T. nicht in reiner Allegorie durchgeführt, so dass jeder einzelne Zug der Schilderung auf das Volk ausgedeutet werden könnte. Aber für Jes 53 darf man sich darauf nicht berufen. Das büssende Israel der Zukunft bekennt hier, dass es den Knecht Jahves seines Leidens wegen verachtet und für einen von Gott Geschlagenen gehalten habe. Wie ein von Gott gerichteter Gottloser sei er ihm in seinem Tode erschienen. Das wäre rein unverständlich, wenn der Knecht Jahves hier nichts als das wahre Israel innerhalb des falschen wäre und sein Leiden und Tod dem Leiden und Tode des falschen Israel parallel liefe. Denn der Schlag, der damals das wahre Israel traf, traf zugleich das falsche, unmöglich konnte sich deshalb beim Untergange Jerusalems das falsche Israel in dieser Weise über das wahre erheben. Es handelt sich hier aber um einen Zug der Schil-

Wunderbar hatte Jahve ihn zu seinem Berufe ausgerüstet, und mit unermüdlicher und unerschütterlicher Treue hatte er ihn ausgeübt. Schmachvolle Verfolgung musste er leiden, aber im Gehorsam gegen Jahve trug er sie geduldig. „Meinen Rücken bot ich denen, die mich schlugen, meine Backen denen, die mich rauften, mein Angesicht verhüllte ich nicht vor Schmach und Speichel.“ Er konnte das, weil er wusste, dass die Wahrheit siegen und er mit ihr Recht behalten müsse. Nichtig war die Lüge und nichtig ihre Träger, die ihm gegenüberstanden (50 4ff.). Verachtet stand er unter seinen Volksgenossen da, irgend ein Leiden lag auf ihm, das ihn als von Gott geschlagen erscheinen liess, darum wurde er von Allen gemieden und verabscheut. Schliesslich gipfelte sein Leiden aber in seinem Tode und zwar in einem Tode, der ihn völlig zu einem von Gott gerichteten Frevler stempelte. Aber auch diesen Tod litt er in Treue gegen die erkannte Wahrheit. Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, that er seinen Mund nicht auf, er wusste, dass die Wahrheit nicht mit ihm gerichtet werde.

Das Leiden und Sterben dieses Märtyrers hat in dem Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke eine bange Frage aufgerufen, aber auch die Gewissheit erweckt, dass es ein wahres Israel innerhalb des falschen

---

derung, dem das Verhalten des falschen Israel gegenüber diesem Knechte Jahves thatsächlich entsprochen haben muss, im anderen Fall hätte die Gegenüberstellung seines zukünftigen und seines früheren Verhaltens zu ihm keinen Sinn. Kann aber Leiden und Tod des Knechtes Jahves nicht mit dem Unglück Jerusalems zusammenfallen, dann handelt es sich eben um Leiden und Tod eines einzelnen Märtyrers, überhaupt aber zunächst um einen solchen.

Anders würde die Sache liegen, wenn man mit Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 146 ff.) die Deutung erneuern dürfte, wonach 53 1 ff. die Heiden sprächen. Die konnten in Israels Untergang ein Verdammungsurtheil über das wahre wie das falsche Israel sehen. Aber der Gedanke, dass Israel für die Heiden litt und die Sünden der ganzen Welt trug, ist dem A. T. fremd und auch hier nicht ausgesprochen (vgl. dag. v. 8). Nirgendwo wird er in Jes 40 ff. berührt, es handelt sich überall um Israels Sünde. c. 53 will doch auch als Fortsetzung von c. 50 verstanden sein, wo es sich ohne Frage um einen Gegensatz innerhalb Israels handelt. Wenn es 52 15 heisst, dass in Zukunft viele Heiden die Verherrlichung des Knechtes Jahves anstaunen werden, so folgt daraus doch keineswegs, dass sie in c. 53 reden. Das müsste in anderer Weise eingeleitet sein. Vielmehr sind die רַבִּים v. 14 von den גּוֹיִם רַבִּים in v. 15 deutlich verschieden, jene רבים sind die Israeliten der Vergangenheit. Dass aber der Märtyrer, von dem hier die Rede ist, nicht als der Versöhner der Welt gedacht sein kann und die Heiden also auch nicht von ihm reden können, braucht nicht mehr bewiesen zu werden.

gegeben habe und dass dies wahre Israel nicht untergegangen sein könne. Die Propheten, die das gegenwärtige Israel schonungslos verdammten und (einigermassen abgesehen von Jesaja) nur von der Zukunft ein wahres Volk Jahves erhofften, stellten thatsächlich selbst das wahre Israel dar. Ihre Predigt von der unerbittlich strafenden Gerechtigkeit Jahves zerstörte den Glauben, dass Israel dem göttlichen Willen entspreche, und in ihrer geschichtlichen Nachwirkung hat sie immer wieder den Glauben zerstört, dass irgend welche sichtbare Gemeinschaft die Trägerin der Wahrheit sei. Aber die eigene Erleuchtung der Propheten und ihre Treue gegen die erkannte Wahrheit hat in der Welt auch den Glauben an eine unsichtbare Kirche begründet, die innerhalb und ausserhalb der sichtbaren immerdar besteht, wenn sie auch nur in wenigen Menschen zur Erscheinung kommt. Dieser Glaube ist dem Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke an dem Tode jenes Märtyrers aufgegangen. Sein Tod sollte der Durchgangspunkt für den entscheidenden Sieg der Wahrheit werden und ihr getödteter Zeuge in geistigen Söhnen wiederaufleben. Die sollten ein neues Volk Jahves begründen, das sich zu Jahve bekehrte und durch jenen Märtyrertod versöhnt von Jahve begnadigt würde. Die Arbeit, an der der Märtyrer sich sein Leben lang vergeblich abzumühen schien, kommt nach seinem Tode und durch seinen Tod zu ihrem Ziel, der Knecht Jahves, der zuerst er allein war, wird in Zukunft zu Israel, indem sein Vorbild Nachfolge findet und Israel sich bekehrt. In seinem Leiden und Sterben hat der Märtyrer Israels Sünde getragen und gebüsst, von hinten nach wird Israel inne werden, dass der scheinbar von Gott Verdammte für Israel litt, und so in seinem Leiden das Urtheil über die eigene Sünde und damit diese Sünde selbst erkennen und bereuen. Aber der Triumph der Wahrheit erstreckt sich zuletzt über die ganze Welt. Es ist dem Jahve zu wenig, dass sein Knecht Israel wiederherstelle, er macht ihn vielmehr zum Licht der Heiden, damit Jahves Heil reiche bis an die Enden der Erde. In friedlicher und stiller Arbeit, die das zerstossene Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht, erobert der Knecht Jahves für seinen Gott die Welt, indem er sie durch die Predigt der Wahrheit aufs höchste beglückt. So wird die Treue des Märtyrers am Ende doch ihren Lohn finden, wenn Jahves Werk vollendet und damit Jahves Knecht zur höchsten Herrlichkeit erhoben wird. Sieht man auf dies letzte Ende, dann erscheint das unschuldige Leiden des Märtyrers als eine Veranstaltung der Weisheit und Gnade Jahves,

der seinen durch Leiden bewährten Diener zur Herrlichkeit führen wollte [1].

---

[1] Mit Recht hebt Duhm in seinem Commentar die grossen Differenzen hervor, die zwischen den ʿEbed-Jahve-Stücken und ihrer Umgebung bestehen. Was jedesmal auf diese Stücke folgt, erscheint als Ausführung zu den in ihnen gegebenen Texten, aber als eine Ausführung, die sich immer auf einen Theil des Textinhalts beschränkt, die Hauptsachen dagegen übergeht. 42 5 ff. und 49 7 ff. ist von dem weltumfassenden Beruf des Knechtes Jahves wenig oder gar nicht die Rede. An 50 4–9, wo von der Rechtfertigung des Knechts gegenüber seinem Volke gehandelt wird, schliesst sich c. 51 die Verheissung der Rechtfertigung Israels und aller Unterdrückten gegenüber der Welt. Nachdem c. 52 13 ff. die Wiederherstellung des Knechts verheissen ist, redet c. 54 ohne weiteres von der Wiederherstellung Zions, das vom Knechte Jahves verschieden ist. Was vorher von dem stellvertretenden Leiden und Tode des Gottesknechts gesagt ist, wird dabei gänzlich ausser Acht gelassen. Anderswo tritt die Ausführung geradezu in Gegensatz zu ihrem Text. Man erwartet nach 42 1 ff. nicht zu hören, dass Israel zu seinem Beruf nicht tauge (42 19 ff.), und ein tiefgreifender Unterschied der Denkweise oder wenigstens der Stimmung liegt vor, wenn unmittelbar nach 42 1—4 Jahves schrecklicher Triumph über die Heiden geschildert wird. Es leidet keinen Zweifel: die ʿEbed-Jahve-Stücke sind von anderer Hand als ihre Umgebung. Der Knecht ist 42 19 allerdings etwas anderes als v. 1—4, das eine Mal Israel, wie es ist, das andere Mal, wie es überhaupt sein soll und in der Prophetie, namentlich aber in Einem Propheten wirklich war.

Augenscheinlich sind diese Stücke aber auch älter als Jes 40 ff. Duhm wird ihrer Stellung im Zusammenhange von c. 40—55 nicht gerecht, wenn er sie für später eingetragen hält und gar meint, dass ihre gegenwärtige Stelle überall durch genügend freien Raum am Rande oder zwischen grösseren Absätzen der deuterojesajanischen Schrift bedingt sei. Dass c. 51 stark an c. 50 4 ff. anklingt, giebt er zu, aber auch 42 6 19 wären ohne 42 1—4 unverständlich. Unmöglich ist es den Knecht Jahves, wie Duhm will, überall individuell zu deuten. Maleachi, der dabei an Levi denkt (2 5 f.), hat freilich nicht Israel, aber auch keinen einzelnen Märtyrer darunter verstanden. Uebrigens wird der Knecht 49 3 geradezu Israel (= Gott streitet) genannt. יִשְׂרָאֵל hier zu streichen, besteht kein Recht, und selbst wenn es von späterer Hand eingetragen wäre, so würde es noch beweisen, dass man Israel unter dem Knechte Jahves verstand. Dasselbe beweist die LXX zu 42 1 und übrigens die Stellung der ʿEbed-Jahve-Stücke im Zusammenhang von c. 40—55; vgl. besonders 42 5 ff. Jedenfalls handelt es sich hier um eine sehr alte Ueberlieferung, die eine eingehendere Prüfung fordert, als Duhm ihr zu Theil werden lässt. Mit Recht versteht er 50 4 ff. 52 13 ff. von einem bestimmten Märtyrer, der bereits gestorben ist und dessen Wiederaufleben und Verherrlichung der Schriftsteller von einem unerhörten Wunder erwartet (52 13 ff.). Aber er erklärt nicht, wie von dem Knechte Jahves vor seiner Auferweckung nicht nur als einem jetzt Lebenden geredet werden kann (42 1 ff.), sondern er auch selbst und zwar von seinem zukünftigen Berufe als ein Lebender redet (c. 49). Das erklärt sich nur, wenn der Knecht Jahves am Ende doch mehr ist, als ein einzelner Märtyrer. Von einem per-

Die Begnadigung Israels ist nach Jes 53 durch das unschuldige Leiden eines Märtyrers bedingt. Die Schuld bedurfte einer Sühne und die Sühne kam dadurch zu Stande, dass der Unschuldige für das schuldige Volk eintrat. Die Sühne besteht aber nicht einfach darin, dass der Sünder selbst oder ein Anderer für ihn die entsprechende Strafe leidet. Das Volk hat auch gelitten und ist auch gestorben, der Untergang Jerusalems war Israels Tod. Die Strafe wird vielmehr dadurch zur Sühne, dass der Schuldige sie als verdient anerkennt, sie willig auf sich nimmt und sich bekehrt. Die Nothwendigkeit einer stellvertretenden Sühne würde gar nicht bestehen, wenn Israel in dieser Weise seine Strafe getragen hätte. Weil es das nicht that, so ist seine Schuld durch seine Strafe auch nicht gesühnt und sein Leiden kommt überhaupt nicht in Betracht neben dem dieses Märtyrers. Aber im Blick auf dies Leiden betrachtet Jahve die Sünde Israels als gesühnt und begnadigt er das auch jetzt noch nicht bekehrte Volk. Er kann das, weil dieser Märtyrer aus Israel war und Israel sich nachträglich in Anschauung seines Leidens bekehren wird. Uebrigens ist wohl zu beachten, dass es dem Verfasser viel weniger auf die Rettung des schuldigen Volkes als vielmehr auf die endliche Verherrlichung dieses Märtyrers ankommt, die der Lohn seiner Treue ist. Dieser Lohn besteht darin, dass Jahves Vorhaben, dem er diente, nun doch ausgeführt wird und er damit zur höchsten Ehre kommt. Das ist aber nur denkbar, wenn auch das schuldige Volk wiederhergestellt wird. Das wahre Israel existirt eben nicht ohne das falsche und es fragt sich, ob das wahre Israel in die Verdammniss des falschen hinabgerissen oder das falsche in die Gerechtigkeit des wahren erhoben wird. Die Wiederherstellung des falschen Israel ist aber durch das unschuldige Leiden des Märtyrers ermöglicht, also liess Jahve ihn leiden und sterben, damit er das Volk versöhnte. Aber das war weder der einzige Zweck seines Leidens noch auch der oberste. Vielmehr wollte Jahve den durch Leiden Bewährten nachher aufs höchste

sönlichen Wiederaufleben des Märtyrers ist aber auch nichts gesagt und es hätte doch ganz ausdrücklich davon geredet werden müssen, wenn es gemeint war. Es heisst: er wird Samen sehen und lange leben, das bedeutet doch wohl nur: er lebt in geistigen Söhnen wieder auf. Man muss allerdings zugestehen, dass er mit dem wahren Israel, das er in einzigartiger Weise repräsentirte und in dem er nach seinem Tode fortleben soll, wenigstens in dem vorliegenden Texte von Jes 53 wunderlich verschwimmt. Aber sicher ist, dass 53 1 ff. von einem einzelnen Märtyrer die Rede ist, während c. 42 1 ff. 49 1 ff. auf eine Einzelpersönlichkeit nicht passen.

verherrlichen (53 10 11). Die Treue des Märtyrers brachte es zunächst von selbst mit sich, dass er für die Sünden des Volkes litt und als ein Gottloser dastand. Als eine Nebenabsicht Gottes kommt es hinzu, dass er die Sünden Israels sühnen sollte. Das wird 53 11 an letzter Stelle genannt. Ja es gehört zum Lohne des Märtyrers, dass sein unschuldiges Leiden diese Wirkung hat. Freilich preist ihn die zukünftige Gemeinde v. 1—6 vor allem deshalb, weil er ihre Sünden trug, aber auch das bedeutet vor allem den Triumph seiner Treue, die sich in Leiden und Tod vollendete.

Zum ersten Male ist hier die Wahrheit erkannt und ausgesprochen, dass der Bestand der Menschheit vor Gott auf der Treue beruht, die die Unschuld im Leiden bewährt. Es ist hier nicht von Jesus Christus geweissagt, der Märtyrer, von dem hier geredet wird, gehört der Vergangenheit an. Aber die innere Beziehung, in der die Prophetie zum Christenthum steht, tritt hier denkwürdig zu Tage. Verschollen ist der Name des Märtyrers von Jes 53, unbekannt auch der Mann, der sein Leiden so verstand[1], die Gemeinde, die dadurch begründet werden sollte, trat nicht ins Leben. Die Zeit einer solchen Religion war noch nicht gekommen.

---

[1] Schwache Anklänge daran finden sich Ex 32 32 f. Zach 12 10—13 1. — Merkwürdig ist, wie wenig die NTl. Schriftsteller diesen wirklichen Typus Jesu erkannt haben. Nur Act 8 32 f. I Petr 2 22 24 f. liegt diese Einsicht deutlich vor, wahrscheinlich gilt dasselbe von Joa 1 29 36 Apc 5 6 12 13 8, zweifelhaft sind I Cor 15 3 ff. Hebr 9 28. Dagegen darf Luc 22 37 kaum gerechnet werden. Characteristisch ist das Missverständniss Mt 8 17 und die allgemeine Anwendung von Jes 53 9 in Apc 14 5. Vgl. auch Rom 10 16 15 21 Joa 12 38.

Dritter Theil.

Die Religion des älteren Judenthums.

I. Die Entstehung des Gesetzes.

§ 16. Die Reformation Josias.

Mit der Zerstörung Samarias im Jahre 722 v. Chr. verschwindet das Volk Israel aus der Religionsgeschichte wie aus der politischen. Die israelitischen Exulanten, die von den Assyrern jenseits des Tigris angesiedelt wurden, sind dort verschollen und im Heidenthum untergegangen. Ebenso hat sich das im Lande gebliebene Volk, soweit es sich nicht an Juda anschloss (vgl. schon Jer 35 41 5) oder in den religiös wie politisch bedeutungslosen Samaritern wieder auftauchte, in anderen Völkern verloren. Nachdem aber auch Jerusalem im Jahre 586 von Nebukadnezar zerstört war, bildete sich unter den judäischen Exulanten in Babylonien die jüdische Gemeinde. Offenbar konnte die israelitische Religion zur Zeit, wo Samaria fiel, ohne Staat und Reich noch nicht bestehen, wohl aber war das beim Untergang des Reiches Juda der Fall[1]. Zur Entstehung des Judenthums genügte es nicht, dass Amos und Hosea den Untergang Israels weissagten. Es kam auch darauf an, dass das Reich Juda zunächst noch erhalten blieb und sein Untergang erst nach mancherlei Zwischenfällen erfolgte, als man in mehr als einer Hinsicht auf ihn vorbereitet war. In der Zwischenzeit hatte sich die prophetische Religion ausgestaltet, es war in Juda aber auch eine kleine Gemeinde entstanden, die ihr in ihrer Weise anhing. Hier begann schon vor der Zerstörung Jerusalems die Umbildung, in der die Religion der Propheten zur Religion der jüdischen Gemeinde wurde. Zugleich entstanden aber auch schon vor der Zerstörung Jerusalems

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen I, 57 64 ff.

in gewissem Masse die äusseren Formen, in denen die Jahve-Religion den Untergang des judäischen Volksthums und Reiches überdauerte: das Gesetz und vor allem der gesetzliche Gottesdienst und die gesetzliche Sitte. Der längere Bestand des Reiches Juda war also von grösster Bedeutung für die Religion, der neue Lebenskeim, der sich in dem absterbenden Volke bildete, bedurfte zu seiner Erstarkung und Entfaltung der einstweiligen Erhaltung Judas. Merkwürdig ist, dass hierbei die Prophetie selbst der beste Halt für das Reich Juda war. Sie, die immer wieder den Untergang der Reiche Israel und Juda weissagte, erscheint in Jesaja zugleich als die Retterin Judas.

Das Ausscheiden Israels aus der alttestamentlichen Religionsgeschichte erscheint uns in hohem Masse als eine tragische Thatsache, wie die Geschichte sie freilich öfter zu verzeichnen hat. Juda, das bis zur Zerstörung Samarias wenig bedeutet hatte, trat an Israels Stelle und in sein geistiges Erbe. Die Geschichtsbetrachtung der Juden, die das Mass alles Geschehens, namentlich aber das Mass alles Unglücks, in einer offenbaren Gerechtigkeit Jahves erkannt haben will, statuirt in der Geschichte Israels die zureichende Schuld, die durch den völligen Untergang Israels gestraft wurde. Israel erschien den Juden als schismatisch, weil es sich um das allein wahre Heiligthum, den Tempel von Jerusalem, nicht gekümmert hatte, und als abgöttisch, weil es den Jahve unter dem Stiersymbol verehrte. In Wahrheit stand es in beider Hinsicht in Juda ebenso wie in Israel. Bis auf Hiskia gab es auch in Juda Jahvebilder und bis auf Josia, ja sogar bis zur Zerstörung Jerusalems, verehrten auch die Judäer den Jahve auf den Bamoth. Der Synkretismus der Judäer ging im 7. Jahrhundert sogar weit über den der Israeliten hinaus. Selbst die jüdische Geschichtsbetrachtung hat diese Thatsachen anerkannt, sie erklärt auch den Untergang des Reiches Juda aus dem Höhendienst und Götzendienst der Väter. Aber zugleich sucht sie die Wiederherstellung Judas in Gestalt der jüdischen Gemeinde aus der früheren Vergangenheit Judas zu begründen. In Jerusalem war nach jüdischer Meinung von jeher das allein wahre Heiligthum gewesen, ohne das die Juden den Bestand der Religion nicht denken konnten, und einigermassen sollte auch die wahre Frömmigkeit in Juda von jeher bestanden haben. In der Person Davids und einiger seiner Nachfolger sollte es den Anforderungen Jahves entsprochen haben, so dass Jahve dem David dafür den ewigen Bestand seines Hauses

verhiess. Um des Tempels willen und um Davids willen sollte Juda wiederhergestellt sein. In völliger Verkehrung der geschichtlichen Wahrheit ist damit die Thatsache, dass die Religion später allein in der jüdischen Gemeinde fortlebte, antedatirt und für Juda die ganze Vergangenheit der Religion in Anspruch genommen. Man könnte darin eine grosse Undankbarkeit und schlimme Geschichtsfälschung sehen, wenn für die Juden die Möglichkeit geschichtlicher Einsicht bestanden hätte. Denn der Tempel von Jerusalem hat erst durch den Untergang des Reiches Israel seine einzigartige religiöse Bedeutung gewonnen, Elia hat ihn ebenso ignorirt wie das Volk, dem er gegenübertrat, und die Frömmigkeit Davids beruht in der den Juden geläufigen Auffassung lediglich auf späterer Idealisirung. Vielmehr war Israel bis zum Auftreten der neuen Propheten der wahre Träger der Jahvereligion gewesen.

Immerhin war Juda nicht nur der geistige Erbe Israels. Die Wahrheit, dass es keine Vererbung geistiger Güter giebt, die nicht zugleich eine Neuschöpfung und Mehrung derselben wäre, trifft in vollem Masse hier zu. Den Judäern gehört mit Hoseas Ausnahme die Prophetie seit Amos und einigermassen will auch das vorprophetische Juda als der geschichtliche Boden betrachtet sein, auf dem diese Prophetie erwuchs. Sofern aber mit ihr etwas durchaus Neues in die alttestamentliche Geschichte eintritt, fragt sichs wenigstens, unter welchen besonderen Bedingungen der prophetische Glaube in Juda Wurzel fassen konnte. Israel wurde von dem Anprall der Assyrer früher getroffen als das südlicher gelegene Juda. Ueberdies aber war Israel verlebter und entarteter, als Juda damals schon war. Während Israel den langen und furchtbaren Kampf mit Damaskus zu bestehen hatte, blieb Juda verhältnissmässig unbehelligt. Während in Israel eine Revolution der anderen folgte und kein Königshaus Bestand hatte, hielt Juda am Hause Davids fest. Es bildete sich hier ein Legitimitätsprincip aus, das für die inneren Verhältnisse Judas segensreich war. Das Leben war in Juda auch einfacher, schon weil das Land viel ärmer war. Wichtig war auch, dass Juda so viel kleiner war als Israel. Nur auf geistigem, d. h. auf religiösem Gebiet wurde es Efraims Erbe, politisch konnte es niemals den Platz Efraims ausfüllen, seit dem Erscheinen der Assyrer war es mit der früheren nationalen Herrlichkeit des Volkes für immer vorbei. Aber das Werk der neuen Prophetie bedeutete in hohem Masse eine Loslösung der Religion vom politisch-nationalen Leben und der prophetische Glaube konnte

in Juda leichter Eingang finden, weil Juda seit Davids und Salomos Tagen politisch wenig bedeutet hatte.

In der Weissagung vom Untergange sahen die Propheten ihre nächste und wichtigste Aufgabe, aus dieser Weissagung ergab sich für sie die absolute Verdammung des gegenwärtigen Volkes und im Gegensatz zu ihm stellten sie ein Ideal des wahren Volkes Jahves auf, wie die Zukunft es bringen sollte. Sie dachten zunächst an keine practische Umgestaltung des Bestehenden, in seiner Vernichtung sollte vielmehr Jahve selbst das bessere Zukünftige schaffen. Die Reinheit des prophetischen Ideals war eben dadurch bedingt, dass wenige Erleuchtete einem Volke gegenüberstanden, das ihnen in seinem gesammten Wesen für verdammenswerth und einem unausbleiblichen Gerichte verfallen galt. Immerhin hofften sie auf ein Volk, das aus dem gegenwärtigen Israel und Juda hervorgehen sollte. Als aber ihre Drohung sich in der Zerstörung Jerusalems voll erfüllt hatte, zeigte sichs, dass die wunderbare Neuschöpfung, die Jahve im Gericht über sein Volk bewirken sollte, ausblieb. Zugleich aber unterwarf sich das Volk nunmehr den Propheten, der grosse Gegensatz, der beide getrennt hatte, fiel dahin. Jetzt mussten die Propheten mit den practischen Mitteln der Seelsorge und des Gesetzes aus den Trümmern des untergegangenen Volkes ein neues sammeln und bilden, das dem göttlichen Willen entspräche. Das war das Ende der prophetischen Religion, das Judenthum stellt in hohem Masse einen Compromiss zwischen ihr und der volksthümlichen dar, und zwar einen Compromiss, der sich ganz von selbst ergab und keineswegs mit Ueberlegung gemacht war[1].

Aber schon vor der Zerstörung Jerusalems hatten die Gegensätze sich einander genähert. Jesaja hatte bei seiner Unheilsdrohung an der Hoffnung festgehalten, dass Juda nicht völlig untergehen werde, und auf Grund dieser Hoffnung bildete sich eine prophetische Partei. Die Jünger Jahves, die er um sich sammelte, waren ihr erster Anfang. Sie sollten sich nach Jesajas Willen von dem gottlosen Treiben des Volkes fernhalten und sich in dem Glauben zusammenschliessen, dass Jahve die Sache der Wahrheit in allem Umsturz erhalten und zum Siege führen werde. Aber für diesen kleinen Kreis erwuchs weiterhin auch die Aufgabe, auf die Verhältnisse Judas practisch einzuwirken. Nicht immer war Juda

[1] Letzteres lehrt auch, wie Kuenen hervorgehoben hat, der z. Th. recht unpractische Character der pentateuchischen Gebote.

in Gefahr und dann verstummte auch die Drohung des Gerichts, Jahve schien sein Volk zu begnadigen. Inzwischen war die Sünde des Volkes geblieben. Sie war den Propheten freilich zunächst als die Ursache des drohenden Unheils zum Bewusstsein gekommen, aber einmal auf sie aufmerksam geworden, konnte man sie fortan nicht mehr übersehen. Aber auch der Gedanke an den Untergang war nicht wieder zu bannen, nachdem er einmal gefasst war. Deshalb wurde bei den Anhängern der Propheten das Verlangen nach Reformen rege. Sie suchten die Sünde des Volkes nach Möglichkeit zu bekämpfen, um für die Zukunft dem Unheil vorzubeugen. Damit griff der Kampf zwischen Prophetie und Volk auch auf das practische Gebiet über und wurde zugleich zu einem Parteikampf. Schritt für Schritt vorgehend suchte die prophetische Partei der Gottlosigkeit des Volkes Boden abzugewinnen und sie hatte dabei thatsächlich grosse Erfolge, zugleich musste sie freilich auch das innerste Wesen der prophetischen Religion mehr und mehr preisgeben.

Dieser Kampf spielte vor allen Dingen auf cultischem Gebiet. Dem Unrecht in Juda ein Ende zu machen, vermochte nur der wunderbar ausgerüstete König der Zukunft. Aber ebenso handgreiflich war die Gottlosigkeit des Volkes in seinem Gottesdienst; hier trat sie aufs abstossendste in die Erscheinung, hier hatte sie auch ihre stärkste Wurzel und sie hier anzugreifen, lehrte der Vorgang früherer Zeit. Die Propheten dachten freilich vom Opferdienst gering, sofern sie ihn nicht überhaupt verwarfen. Aber das Volk konnte ihn platterdings nicht entbehren, man musste deshalb darauf bedacht sein, ihn umzugestalten, ihn von den schlimmsten Auswüchsen zu reinigen und ihm wo möglich einen anderen Sinn zu geben, damit er der Gottesfurcht, wie die Propheten sie verstanden, möglichst wenig hinderlich wäre. Gegen die Entartung des Cultus wandte sich daher je länger je mehr die prophetische Predigt selbst, vor allem aber auch die Reformbestrebungen ihrer Anhänger. Wirklich traf man hier die entartete Volksreligion in ihrem Lebensnerv, sie setzte sich dem entsprechend zur Wehr und der Sieg schwankte hinüber und herüber, bis er endlich beim Untergange Jerusalems der prophetischen Partei zufiel.

Bis dahin hatte eine prophetische Partei einigermassen immerfort bestanden. Schon in den immerhin zahlreichen mehr oder weniger prophetisch gesinnten Schriftstellern jener Zeit tritt uns das vor Augen. Ausdrücklich redet Zephanja von ihr (2 3) und vor

allem waren die Cultusreformen Hiskias und Josias ihr Werk. Man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, dass Propheten wie der von Mi 6 1—7 6 und Jeremia das ganze Volk von Juda ausnahmslos für gottlos erklären. Denn diese Urtheile beruhen auf der Weissagung des Untergangs, übrigens sind Naturen wie die Jeremias wenig geneigt, ausser ihnen selbst Frömmigkeit anzuerkennen. In Wahrheit erneuert Jeremia in aller Schärfe den Gegensatz zwischen Prophetie und Volk, der schon vor ihm in mannigfacher Weise überbrückt war. Die prophetische Partei hatte auch unter den Häuptern des Volkes ihre Anhänger und vielleicht zumeist unter ihnen. Die Macht der Persönlichkeit Jesajas machte sich auch bei den Grossen geltend, unter denen auch Jeremia den einen und anderen Patron hatte. Wir wissen von einer vornehmen Familie jener Zeit, die in drei Generationen der prophetischen Sache anhing (Saphan-Ahikam-Gedalja). Auch unter der Tempelpriesterschaft muss sie ihre Anhänger gezählt haben. Es scheint, dass Uria, der zu Ahas Zeit an der Spitze der Jerusalemischen Tempelpriester stand, mit Jesaja befreundet war (Jes 8 2). Hundert Jahre später war der Priester Hilkia an der Reformation Josias in hohem Masse betheiligt (II Reg 22). Die Thora der Priester hatte schon vor Amos den Willen Jahves vor allem in der Moral gesehen, wie das Bundesbuch und auch die Aeusserungen Hoseas (4 6 8 12) beweisen, aber jetzt trat die Thora auch in anderer Weise in den Dienst der prophetischen Bewegung und damit gewann diese eine für ihren Kampf unentbehrliche Waffe.

Was das Königsbuch (II Reg 18 3ff.) von der Cultusreformation Hiskias erzählt, ist zu einem Theile ungeschichtlich. Hiskia war der einzige König Judas, der sich und zwar mit Erfolg, so meinten wenigstens die Späteren, gegen Assur empört hatte. Darum musste er nach ihrem Urtheil aber auch besonders fromm gewesen sein, d. h. er musste die Forderungen des späteren Gesetzes vollkommen erfüllt haben. Thatsächlich kann Hiskias Reform nicht über die Abstellung der Dinge hinausgegangen sein, die Jesaja bekämpfte. Der Prophet eifert aber in seinen zahlreichen Reden nur gegen die Gottesbilder, einmal verspottet er auch die Verehrung der grünen Bäume (1 29 f.). Geschichtlich kann deshalb nur sein, dass Hiskia die eherne Schlange, d. h. aber die Jahvebilder überhaupt, abthat und dass er daneben auch gegen den eigentlichen Naturdienst einschritt. Dagegen wendet Jesaja sich nirgendwo gegen die Höhen als solche und die Angabe des Königsbuchs, dass Hiskia sie auf-

gehoben habe, ist daher zu beanstanden. Aus II Reg 23 13 könnte man sogar schliessen, dass er die Götzentempel Salomos unangetastet liess. Die Zerstörung der Jahvebilder durch Hiskia muss aber deshalb als geschichtlich gelten, weil nach Hiskia kein Prophet mehr die Gottesbilder bekämpft. Jeremia wendet sich schon in seiner ältesten Rede nur noch gegen Holz und Stein, d. h. gegen Ascheren und Masseben (2 27), nicht gegen Gold und Silber, d. h. Gottesbilder [1].

Uebrigens muss die Zerstörung der Jahvebilder durch Hiskia nach dem Jahre 701 angesetzt werden. Denn in den Reden, die Jesaja kurz vor der Verwüstung Judas durch Sanherib gehalten hat, hofft er die Vernichtung der Gottesbilder erst von der Zukunft (Jes 30 22 31 7). Die Gottesbilder waren in Israel freilich schon früh aufgekommen, aber vielleicht hatte man damals noch ein Bewusstsein davon, dass man sie nicht von jeher gehabt hatte. Immerhin war ihre Vernichtung ein grosser Erfolg, wie er nur unter ausserordentlichen Bedingungen erreicht werden konnte. Sie lagen hier vor in der schrecklichen Verwüstung des Landes durch Sanherib und der schliesslichen Rettung der Hauptstadt, die beide von Jesaja geweissagt waren. Unter dem Eindruck dieser Erlebnisse fügte man sich einer solchen Forderung [2].

Inzwischen trat unter Hiskias Nachfolger Manasse ein Rückschlag ein (II Reg 21 2 ff.). Das Kinderopfer kam damals in häufige Uebung, der König selbst opferte einen seiner Söhne [3].

[1] Das Jes 17 8 die Worte הַמְּזַבְּחוֹת und וְהַחַמָּנִים וְהָאֲשֵׁרִים zu streichen sind, hat Stade (ZATW III, 10ff.) gezeigt. Wäre Jes 19 19 jesajanisch, dann hätte der Prophet die Masseben sogar gebilligt. Aber Jes 19 stammt nicht von ihm.

[2] Natürlich kommt hierfür auch der Untergang Samarias in Betracht, der nach Ex 32 34 die Strafe für das goldene Kalb war. Die Erzählung von Ex 32 wird überhaupt erst aus dieser Zeit stammen. Nicht anders ist über Jos 24 zu urtheilen, wo ebenfalls der Untergang Israels als Strafe für den Götzendienst angedroht wird (v. 19f.). Es fragt sich, ob Gen 35 2ff. älter sind. Allerdings handelt es sich hier um Gegenstände des Privatcultus und sehr beachtenswerth ist, dass Jakob die Gottesbilder und Ohrringe nicht wie Unflath fortwirft, wie Jesaja verlangt, und sie auch nicht in der Weise zerstört, wie später Josia mit den Symbolen des Götzendienstes verfuhr. Er vergräbt sie vielmehr an heiliger Stätte. Das ist eine Concession, wie sie vielleicht auch zu Hiskias Zeit öfter gemacht wurde. Den heiligen Baum hält Jakob dabei auch in Ehren. Vgl. übrigens den Ghabghab der alten Araber (Wellhausen, Skizzen III, 100). — Dagegen ist die Umdeutung der ehernen Schlange Moses schwerlich älter als ihre Zerstörung durch Hiskia (Num 21 II Reg 18 4).

[3] Dasselbe wird von Ahas erzählt (II Reg 16 3), aber da liegt vielleicht

Ueberdies aber führte er viele fremde Culte oder Cultformen ein. Er verehrte auch Sonne, Mond und Sterne und räucherte ihnen auf dem Dache und in den Vorhöfen des Tempels[1]. Allerlei fremde cultische Symbole wurden hier aufgestellt (Jer 7 30), es gab im Tempel auch der Sonne heilige Pferde. Obendrein wurde dem Jahve eine Throngenossin beigesellt, die Königin des Himmels genannt[2].

Manasse galt den Späteren als der gottloseste unter allen Königen Israels und Judas, um seiner Sünde willen musste auch Juda untergehen und konnte selbst die Frömmigkeit Josias den Zorn Jahves nicht mehr beschwichtigen (II Reg 21 10ff. 23 26 f. Jer 15 4.). Allerdings stand dieser Götzendienst im schärfsten Gegensatz zur prophetischen Religion. Wenn aber die Propheten ihn durchweg als zügellose Sinnenlust und schamlose Untreue hinstellen, so ist diese Beurtheilung nur unter gewissen Einschränkungen zutreffend. Hin und wieder ging später zur Zeit Zedekias und vielleicht schon in Manasses Tagen die verzweiflungsvolle Rede: „Jahve hat das Land verlassen“[3]. Damit erklärt Ezechiel es, dass in Jerusalem alle Scheusale des Hauses Israel, d. h. nach Robertson Smith's[4] gewiss richtiger Erklärung die alten israelitischen Geschlechts- und Stammesgottheiten verehrt wurden (Ez 8 7 ff.)[5]. Aber im allgemeinen dachte

---

eine Verwechslung mit Manasse vor. Jesaja redet nirgendwo von Kinderopfern.

[1] Vgl. überhaupt die II Reg 21 23 gegebene Aufzählung des damaligen Götzendienstes. — Ezechiel wirft den Jerusalemern vor, dass sie unter Zedekia im Tempel die Sonne verehrt (8 16 f.), den Thammuz beweint (8 14) und allen Scheusalen des Hauses Israel geräuchert hätten (8 7 ff.). Wahrscheinlich war das wirklich der Fall, aber es handelte sich bei alledem dann doch wohl nur um Wiederaufnahme des Götzendienstes Manasses. Dunkel ist, was Ezechiel mit סְמֶל הַקִּנְאָה meint (8 3 5).

[2] Jer 7 18 44 17 18. Dass es sich wirklich um eine Himmelskönigin handelte und nicht, wie die Punktation מְלֶכֶת allerdings annimmt, um das Himmelsheer, hat Kuenen (Versl. en Mededeel. Letterkunde. III, 5, 157 ff.) gegen Stade (ZATW 1886, 123 ff. 289 ff. 334 ff.) erwiesen. Vgl. auch Wellh., Skizzen III, 38 ff. Nöldeke, ZDMG 87, 710. Unklar ist, weshalb man sie heimlich verehrte.

[3] Ez 8 12 9 9 vgl. Jer 14 8 und sonst Num 14 9.

[4] Journal of Philology 1880, 75 ff. Prophets 202. Rel. Sem. 338. Immerhin sind die Scheusale Ez 8 10 nur an die Wand gemalt, es gab also keine eigentlichen Bilder mehr von ihnen.

[5] Gegenüber der drohenden Auflösung des Volksverbandes klammerte sich der Einzelne auch an sein Haus und seine Familie. Es scheint, dass Familienculte mit greulicher Unzucht damals betrieben wurden. Vgl. darüber S. 328 f. Anderer Art war die Thierschande (Ex 22 18 Lev 18 23 20 15 16 Dt 27 21), die

das Volk nicht daran, von Jahve abzufallen und seinen Gott mit einem anderen zu vertauschen. Von den Kinderopfern muss auch Jeremia zugeben, dass sie dem Jahve gelten, wenn er auch den Melech als den Gott bezeichnet, dem sie gebracht würden (Jer 7 31 19 3 ff.). Allerdings wird das Volk den Jahve dabei als Melech angerufen haben, es setzte eben den Melech in engste Beziehung zu ihm. Nicht anders ist dann aber auch die Verehrung von Sonne, Mond und Sternen, die des Thammuz und am Ende auch die der Himmelskönigin zu verstehen. Durch den allgemeinen Umsturz, den die Assyrer in Vorderasien anrichteten, in dem Israel untergegangen war und der Juda mit dem gleichen Schicksal bedrohte, war das Selbstbewusstsein des Volkes aufs tiefste erschüttert, es verlor seinen inneren Halt, fremde Sitten drangen deshalb ein. Aber zunächst gab man darum den nationalen Gott noch nicht auf, man verehrte ihn vielmehr in neuen Formen. Einerseits lebte altisraelitischer und kanaanitischer Cultus neu auf, dem letzteren gehörte das Kinderopfer recht eigentlich an. Von der Deportation bedroht klammerte das Volk sich an den Boden Kanaans, als der Landesgott sollte Jahve es retten. Wie die Völker Kanaans ihre Götter verehrt hatten, wollte man es jetzt erst recht dem Jahve anthun (Dt 12 30). Andererseits versuchte man es aber auch mit den Cultusformen der Assyrer und später der Chaldäer, die, wie ihr Glück zu beweisen schien, ihre Götter zu verehren wussten. Vielleicht liess Jahve sich versöhnen, wenn man ihm die Prädicate beilegte und ihm in der Weise huldigte, wie man es den Assyrern und Chaldäern absehen konnte [1]. Also versuchte man es mit aller Selbstpeinigung, aber auch all dem lächerlichen Quark, der nah und fern zu haben war. Gewiss war ferner die orientalische Sinnlichkeit mit im Spiel, wenn man den Gestirndienst übte (vgl. Dt 4 19 f. Job 31 26 f.). Dieselbe Sinnlichkeit war es am Ende auch, die die Barbarei des Blutgenusses

---

gewiss mit irgend welcher Abgötterei zusammenhing. — Kedeschen gab es nach II Reg 23 7 damals auch im Tempel von Jerusalem (vgl. Dt 23 19, wonach auch männliche Hierodulen vorkamen).

[1] Der Altar in Damaskus, den Ahas im Jerusalemischen Tempel nachahmte (II Reg 16 10 ff.), muss auch ein assyrischer gewesen sein. Einen syrischen nachzuahmen boten die damaligen Verhältnisse am wenigsten Anlass. — Gewiss wurde der Cultus damals auch verfeinert. Der Weihrauch wird bei Jeremia zuerst ausdrücklich erwähnt (6 20). — In gewissem Masse war es wohl überhaupt unmöglich, sich den Einflüssen der assyrisch-babylonischen Religion zu entziehen. Von da stammt doch die Vorstellung, dass Jahve auf dem Götterberge im Norden wohne (Ez 1 4 28 14 Jes 14 13 Ps 48 3).

erneuerte[1] und die in dem Grausen des Kinderopfers die Versöhnung mit Jahve erleben wollte, aber aus blossem Muthwillen opferte man die erstgeborenen Söhne nicht und doch geschah das so allgemein, dass es dem Ezechiel als eine von Jahve dem Volke aufgelegte Ordnung erscheinen konnte (Ez 20 26). Man fühlte den Ernst der Zeiten, man empfand den Zorn der Gottheit, man hatte ein lebhaftes Bewusstsein der Schuld. „Womit soll ich vor Jahve kommen, mich bücken vor dem Gott in der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit einjährigen Rindern? Wird Jahve Gefallen haben an Tausenden von Widdern, an Zehntausenden von Bächen Oels? Soll ich meinen Erstgebornen geben für meine Uebertretung, meine Leibesfrucht für die Sünde meiner Seele“ (Mi 6 6 7)? Aber allerdings dem wahren Ernst der Religion wollte man sich eben damit doch entziehen. Soviel man auch dem Jahve hingab, so sehr man sich ihn zu versöhnen peinigte, mit der Gerechtigkeit nahm man es um so leichter. Götzendienst und Ungerechtigkeit gingen Hand in Hand. Manasse vergoss viel unschuldiges Blut, so dass Jerusalem davon voll war von einer Ecke bis zur andern (II Reg 21 16)[2]. Ueberhaupt machte in dieser Zeit die sittliche Entartung des Volkes neue Fortschritte. Die grausige Schilderung, die der Verfasser von Mi 6 7 von den inneren Zuständen des damaligen Juda entwirft, ist dem Leben entnommen und wenn auch ein einseitiges, so doch kein falsches Bild jener Zeit.

Den Propheten und prophetisch Gesinnten erschien der Gottesdienst Manasses recht eigentlich als Vielgötterei. Dieser Gottesdienst wollte das Wesen und Walten der Gottheit in seiner gesammten Mannigfaltigkeit darstellen und auf alle mögliche Weise ihr Dienst erweisen, die prophetisch Gesinnten wussten nur von Einem Walten Jahves, dem Gericht, und nur von Einer göttlichen Forderung, der Gerechtigkeit. „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut sei und was Jahve von dir fordert, nämlich nichts als Recht thun, Güte lieben und demuthsvoll wandeln mit Jahve.“ Deshalb sahen sie in allem fremden Cultusbrauch Abfall, nicht eigentlich deshalb, weil er fremd war. Ihrer Meinung nach waren es viele Jahve, die das Volk

[1] Dt 12 23ff. Lev 17 10ff. 19 26 Ez 33 25.

[2] Das Schwert frass die Propheten wie ein reissender Löwe, heisst es Jer 2 30. Vgl. dazu v. 34, wo geradezu gesagt zu sein scheint, dass dem Widerstand, auf den der Götzendienst in jener Zeit auch stiess, mit Mord begegnet wurde (עַל־כָּל־אֵלֶּה).

verehrte (Dt 6 4)[1], aber die vielen Jahve waren am Ende auch viele von ihm verschiedene Götter, soviel Götter als Städte und Heiligthümer (Jer 2 28). Viele Götter bedeuteten auch die vielen Baalnamen (Zph 1 4 LXX Hos 2 19). Mit vollem Bewusstsein stellten die prophetisch Gesinnten diesem Götzendienst den sittlichen Monotheismus entgegen. Der Dekalog von Ex 20 wird von Wellhausen und Kuenen in die Zeit Manasses gesetzt, in der That ist er aus ihr am besten verständlich, jedenfalls ist er ein Product der prophetischen Zeit.

Das wird deutlich, sobald man ihn mit dem älteren Dekalog von Ex 34 10—26 vergleicht[2]. Allerdings ist dieser letztere von

[1] Bis auf einen gewissen Grad war das in der That von jeher der Fall gewesen (s. o. S. 134 ff.).

[2] Wie Wellhausen bewiesen hat, liegt Ex 34 eine zweite Version über den Inhalt der beiden Steintafeln vor, die von der Redaction des Pentateuch mit der anderen von Ex 20 dahin ausgeglichen ist, dass auf den ersten Tafeln der Dekalog von Ex 20 stand, nach deren Zertrümmerung aber auf neue Tafeln der andere Dekalog geschrieben wurde, der in Ex 34 10—26 steckt (vgl. Jb. f. D. Th. XXI 553 ff.). Die Einwände Kuenen's (Theol. Tijdschr. 81 187 ff.) sind von Wellhausen (Composit. des Hexat. S. 327 ff.) schlagend widerlegt. Die Thatsache, dass v. 10—26 zwischen v. 1—5 und v. 27 28 stehen, fordert ihre Erklärung und lässt nur die von Wellhausen gegebene zu. Als Interpolation sind die Verse 10—26 unbegreiflich. Inzwischen ist diese Frage für uns hier von sehr untergeordnetem Interesse. Jedenfalls hat Jahve nach v. 10—26 auf Grund von lauter Cultusgeboten seinen Bund mit Israel geschlossen (v. 10 27 28) und will den Gehorsam Israels gegen seinen Willen in ihre Erfüllung setzen. Wenn Dillmann (Exodus und Leviticus 353) meint, dass bei E (Dillmann's B) in Ex 20—24 ausser dem Hauptdekalog (d. h. dem vom Ex 20) noch weitere „Worte und Rechte" (20 22—23 33) vor der Bundesschliessung und als Grundlage derselben mitgetheilt würden und so auch bei J (Dillmann's C) die zehn Worte (von Ex 20) die Hauptbundesworte (nach Dillmann sind sie gemeint in 34 28) seien, aber andere (in v. 10—26 steckende) als Grundlage des Bundes hinzukämen (gemeint in v. 27), — so leuchtet die Unmöglichkeit dieser Auskunft ein. Kuenen (Theol. Tijdschr. 81 191 ff.) hat gezeigt, dass das Bundesbuch (Ex 20 22—23 33) und der Dekalog von Ex 20 verschiedenen Quellen angehören, und neben „Hauptbundesworten" sind andere Worte als Grundlage des Bundes unmöglich.

Allerdings ist Ex 34 von deuteronomistischer Hand stark überarbeitet und statt 10 Worten ergeben sich im vorliegenden Text vielmehr 12.

1. Du sollst keinen fremden Gott anbeten.
2. Gegossene Götter sollst du dir nicht machen.
3. Das Massothfest sollst du halten.
4. Alle Erstgeburt ist mein.
5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen.
6. Das Fest der Wochen sollst du halten und
7. Das Fest der Lese, wenn das Jahr um ist.

späterer Hand stark überarbeitet und sein ursprünglicher Wortlaut kann nicht überall mit voller Sicherheit wiederhergestellt werden, aber in der Hauptsache ist er noch deutlich zu erkennen. Dies Zehngebot fasst die cultische Leistung zusammen, die Jahve von Israel fordert. Sie besteht in der Feier der drei Feste, Massoth, mit dem daran angeschlossenen Erstgeburtsopfer vom Vieh, und Schabuoth und Asif, an denen die besten Erstlinge von der Ernte dem Jahve dargebracht werden. Eingeschärft wird dabei, dass zum Opfer der Erstgeburt nur ungesäuertes Brot gegessen werden und nichts vom Opfer bis zum nächsten Morgen übrig bleiben darf. Es ist ungewiss, in wie weit diese Bestimmungen im Einzelnen gegen fremde Cultussitte gerichtet sind, deutlich ist das nur bei dem Verbot, das Ziegenböcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen. Ueberhaupt aber ist der gesammte Cultus hier als das Bekenntniss zu Jahve in Gegensatz gegen den Dienst eines fremden Gottes gestellt und das ist er eben in seiner specifisch israelitischen Form. Natürlich darf man den Verfasser von Ex 34 10ff. so wenig wie den des viel späteren Priestercodex dahin verstehen, dass ihm die Religion überhaupt im Cultus aufginge, aber in der Abwehr fremder Religion erscheinen ihm allerdings die gegebenen Cultusformen der Jahvereligion als die Hauptsache, wie sie das in der That waren. Vom Geiste des Amos und seiner Nachfolger ist er freilich völlig

8. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor Jahve dem Gotte Israels erscheinen.
9. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen.
10. Das Fett meines Festes (v. 25^b vgl. Ex 23 18) soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben.
11. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du zum Hause Jahves deines Gottes bringen.
12. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Unter Preisgabe seiner früheren Meinung (Jb. f. d. Th. XXI, 554f.) hat Wellhausen späterhin (Compos. des Hexat. S. 331f.) durch Streichung von Nro. 5 und Nro. 8 das ursprüngliche Zehngebot herzustellen gesucht. In der That erscheint Nro. 8 als eine müssige Wiederholung und das Sabbathgebot (Nro. 5) drängt sich störend zwischen Ostern und Pfingsten ein. Die Forderung der Erstgeburt (Nro. 4) ist aber hinter dem Massothfest an ihrem Platze, sofern das Passahopfer ursprünglich Erstgeburtsopfer war. Nro. 9—12 beziehen sich dagegen auf den Ritus des Massoth-Passahfestes (9 10) und auf das Substrat der Ackerbaufeste (11), d. h. zunächst des Pfingst- und Herbstfestes (vgl. Ex 23 16), während der letzte Satz eine in Arabien noch heute übliche Zubereitungsart von Ziegenlämmern verbietet und zur Festfeier als solcher in keiner Beziehung steht. Nro. 11 könnte allerdings auch hinter Nro. 7 stehen, aber auch hinter Nr. 10 ist der Satz durchaus an seinem Platz.

unberührt, ein Gegensatz von Cultus und Moral besteht für ihn nicht. Ebenso wenig haben Cultus und religiöse Sitte für ihn den Sinn, den ihnen später der Priestercodex giebt, nämlich das Bewusstsein der Sünde zu erwecken und das ganze Leben des Volkes in den Zwang eines heiligen Statuts zu bringen. Das Verbot der Gussgötter (v. 17) kommt durchaus nicht auf eine Verwerfung aller Gottesbilder hinaus (vgl. oben S. 40ff.). Es muss freilich als ein ursprünglicher Bestandtheil dieses Dekalogs gelten, es hat aber mit der Polemik Hoseas gegen die Bilder nichts zu thun. Die Gussbilder, die der älteste israelitische Cultus nicht kannte, werden vielmehr als luxuriöse Entartung abgelehnt. Man kann fragen, ob der fremde Gott, gegen den dieser Dekalog sich richtet, der kanaanitische oder gar der phönizische Baal ist. Der Eifer, mit dem die Anhänger Elias den letzteren bekämpften, regte sich gewiss auch unter den Priestern Jahves und es wäre nicht zu verwundern, wenn er auch in ihrer Thora Ausdruck gefunden hätte. Aber mit dem Kampf gegen den phönizischen Baal ging eine Reaction gegen die kanaanitische Cultur und Religion Hand in Hand und richtiger wird man den Dekalog von Ex 34 mit ihr in Verbindung bringen[1]. Vermuthlich stammt er also aus der Zeit von 850—750 v. Chr.

Auch das Bundesbuch von Ex 20 22—23 33 ist schwerlich jünger als Amos und Hosea. Auf cultischem Gebiet tritt es wie der Dekalog von Ex 34 dem Luxus entgegen[2]. Es fordert sodann die gewalt-

[1] Massoth, Schabuoth und Asif gelten hier freilich als die Feste Jahves — sie waren eben unentbehrlich. Daraus folgt aber auch, dass dieser Dekalog lange nach der Eroberung Kanaans entstanden ist.

[2] In einer Vorschrift, die an seiner Spitze steht, fordert Jahve in erster Linie Altäre von Erde. Altäre von Stein sind auch zulässig, müssen aber aus unbehauenen Steinen erbaut werden, weil das Eisen den Stein entweiht. Auch soll man die Altäre nicht so hoch bauen, dass man sie auf Stufen ersteigen müsste. Uebrigens will Jahve zu seinem Volke überall da kommen und es segnen, wo er ein Gedächtniss seines Namens stiften wird (Ex 20 24—26). Offenbar polemisirt diese Vorschrift gegen alle künstlichen und hohen Altäre, wie z. B. der eherne Altar des salomonischen Tempels es war, der im Reiche Israel vermuthlich seine Gegenbilder hatte. Gefordert wird damit aber nichts als Einfachheit gegenüber der Pracht, der ursprüngliche Sinn der unbehauenen Steine ist dem Verf. entschwunden. Ferner will er nur Heiligthümer gelten lassen, an denen Jahve ein Gedächtniss seines Namens gestiftet hat, d. h. solche, die von der Sage zu Stätten des geschichtlichen Jahveglaubens erhoben sind. Aber die letztere Bestimmung richtet sich augenscheinlich weniger gegen die Stätten der Naturreligion als gegen das Uebergewicht eines oder mehrerer grosser Heiligthümer gegenüber den kleinen. Von Prätensionen, die zu Gunsten eines oder

same Ausrottung fremder Culte, der Viehschande und Zauberei (22 17—19). Darin wird man wohl auch hier einen Widerschein der von Elia und seinen Anhängern eingeleiteten Bewegung erkennen dürfen. Uebrigens scheint ihm der Bestand des Jahvecultus, den es als solchen fordert (22 28 29 23 14—16), ungefährdet. Deshalb geht sein Interesse nur in geringem Grade auf die Abwehr fremder Religion, überhaupt aber beschäftigt es sich wenig mit dem Cultus. Ein Verbot der Gottesbilder enthält es nicht, die Worte 20 22 23, die übrigens auch nur von goldenen und silbernen Göttern reden, stammen von späterer Hand[1]. Es müsste aber auch dann als Ausdruck vorprophetischer Thora gelten, wenn es erst später geschrieben

---

mehrerer grosser Heiligthümer erhoben wurden, sagen die Worte nichts und sie zwingen keineswegs an die Zeit nach Jesaja zu denken. Denn ein Uebergewicht der grösseren Heiligthümer machte sich gewiss auch schon in vorprophetischer Zeit fühlbar. Die grösseren Heiligthümer hatten einerseits freilich vor den kleineren einen mehr geschichtlichen Sinn voraus, der Cultus an ihnen war aber naturgemäss auch luxuriöser und deshalb konnte Mancher die kleineren vorziehen.

[1] Wenigstens in vorliegender Gestalt sind dem Buche ursprünglich fremd 20 22 23 22 20b 21 23 24b 30 23 4 5 8b 13 22b—25 31b—33. Vgl. Wellh., JfdTh XXI, 558ff., Dillm., Ex. Lev. zu den betr. Stellen, Jülicher, JfpTh 1882, 299ff., Kuenen, Onderzoek[2] I, 52 254.

Von der Weihung der menschlichen Erstgeburt an Jahve redet das Bundesbuch in einer Weise, die m. E. jeden Gedanken an das Kinderopfer ausschliesst. Stade (Geschichte Israels I S. 634ff.) ist gegentheiliger Ansicht, wie ich glaube, ohne Grund. Es heisst allerdings Ex 22 28f.: „Deine Fülle und deine Thräne (= Erstlinge von der Ackerfrucht und vom Wein und Oel) sollst du nicht zurückhalten, den erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Ebenso sollst du thun deinem Rinde und Kleinvieh, sieben Tage soll es bei seiner Mutter sein, am achten Tage sollst du es mir geben.“ An und für sich könnten diese Worte von der Opferung des erstgeborenen Kindes verstanden werden, da sie das Kind zwischen die Erstlinge von der Ernte und die Erstgeburt vom Vieh stellen und der Verf. von seiner Lösung der Kinder schweigt. Vgl. dag. Ex 13 13 34 20 Num 18 15 16 und weiter Num 3 12f. 8 16ff. Man kann auch nicht annehmen, dass eine Bestimmung über die Lösung der menschlichen Erstgeburt aus dem Text ausgefallen oder dieselbe vom Verf. als selbstverständlich vorausgesetzt wäre. Denn diese Lösung ist im Gegensatz gegen das Kinderopfer aufgekommen. Das israelitische Alterthum weiss von einem regelmässigen Kinderopfer nichts, der Verf. des Bundesbuchs kann eine solche Forderung also nicht aus der Tradition übernommen und noch weniger kann er sie dem Zug der Zeit Rechnung tragend aufgestellt haben. Sie ist mit dem Geiste des Bundesbuchs in schreiendstem Widerspruch. Man muss die Worte also von der Weihung der Erstgeborenen zum heiligen Dienste verstehen, die augenscheinlich oft vorkam (I Sam 1 11 vgl. 7 1 Jdc 17 5), wie das auch noch der Priestercodex bezeugt (Num 3 12f. 8 16ff.).

wäre. An moralischer Bildung steht es freilich hinter Amos und seinen Nachfolgern nicht zurück, aber auf diesem Gebiete hat die Prophetie zunächst auch nichts Neues geschaffen. Merkwürdig ist aber, in welchem Grade das Interesse des Bundesbuchs auf Recht und Moral geht, einigermassen hatte Amos die priesterliche Thora hinter sich.

Allerdings wird das Bundesbuch auch nicht viel älter sein als Amos und Hosea, die Thora-Literatur, die Hosea erwähnt (Hos 8 12), nahm wohl um dieselbe Zeit ihren Anfang wie die prophetische. Wie die Propheten die Wirkung ihrer Rede durch die schriftliche Aufzeichnung zu steigern suchten, so auch die Priester die Wirkung ihrer Lehre. Als die Träger des göttlichen Willens in Israel fühlten sie sich auch berufen, diesen Willen zusammenhängend zu definiren und ihn so den wirklichen Zuständen Israels gegenüberzustellen. Im Bundesbuch wird unterschieden zwischen Rechten und Worten (21 1 vgl. 24 3), d. h. dem bürgerlichen Recht (21 1—22 16) und den Forderungen der Religion im engeren Sinn, d. h. des Cultus, der Pietät und Humanität (20 23—26 22 17—23 19). Jene sind thatsächlich gültig, diese erscheinen mehr als pia desideria. Von jeher hatte die Thora in gewissem Masse eine reformatorische Tendenz, sofern sie ein höheres göttliches Recht lehrte, das über das factisch gültige hinausging, zur Zeit des Bundesbuchs ist sie sich dieser Aufgabe aber auch schon voll bewusst. Mit auffallender Wärme tritt sie hier für die Forderungen der Humanität ein. Sie wendet sich dabei auch nicht nur an die Einzelnen, sondern ebenso sehr an das Volk als Ganzes, sie schreibt den Richtern vor, in welcher Weise sie den Streit entscheiden und das Verbrechen sühnen sollen. Mit dem Tode will sie die Verletzung der Ehrfurcht vor den Eltern bestraft wissen (Ex 21 15 17). Sie fordert aber auch das Einschreiten der Obrigkeit in Sachen der Religion und des Cultus. Aehnlich steht es mit den Thoraschriften, die dem Deuteronomium und dem Corpus Lev 17ff. zu Grunde liegen. Das spätere Unternehmen des Deuteronomikers war weder literarisch noch auch seiner Tendenz nach durchaus neu. Seine einzigartige Bedeutung liegt vielmehr darin, dass er auf dem Gebiete des Cultus eine Reform forderte und durchsetzte, die das Wesen des älteren Cultus vernichtete, und damit die inzwischen entstandene prophetische Bewegung in practische Bahnen leitete. Deshalb wurde das Deuteronomium das erste göttliche Gesetzbuch von öffentlicher Autorität. Dagegen tastet das Bundesbuch den Cultus Israels als solchen in keiner Weise an, es tritt nur für

seine alterthümliche Einfachheit und seinen specifisch israelitischen Charakter ein.

Im Unterschiede von dem Dekalog von Ex 34 und dem Bundesbuch auf der einen und dem Deuteronomium auf der anderen Seite ist der Dekalog von Ex 20 von specifisch prophetischem Geiste getragen. Er muss sogar in bewusstem Gegensatz gegen den Dekalog von Ex 34 aufgestellt sein, weil er diesen augenscheinlich voraussetzt. Denn er steigert das Verbot der gegossenen Gottesbilder in ein Verbot aller Gottesbilder, auch der steinernen und hölzernen[1], und vor allem setzt er die Moral an die Stelle des Opferdienstes.

Man verschliesst sich das richtige Verständniss des Dekalogs von Ex 20, wenn man dabei von der Doppelheit der Tafeln ausgeht. In der That müsste man das, wenn die beiden Tafeln von dem Verf. von Ex 20 erfunden wären. Aber der ältere Dekalog von Ex 34 lässt sich logisch nicht in zwei Hälften zerlegen und die Zweizahl der Tafeln ist so dunkel wie die ursprüngliche Bedeutung der Tafeln überhaupt. Sofern daher die zehn Worte von Ex 20 wirklich in zwei Gruppen von religiösen und moralischen Geboten zerfallen, fragt es sich, ob der Verf. diese beiden Gruppen logisch coordiniren wollte, und diese Frage wird zu verneinen sein. Die vier ersten Gebote bekämpfen den Gottesdienst des Volkes. Das dritte Gebot auf den Meineid zu beschränken oder überhaupt zu beziehen, geht nicht an, da der Meineid dann zweimal vorkäme. Es ist vielmehr die Zauberei gemeint (und שָׁוְא Ex 20 16 dem שֶׁקֶר Dt 5 17 vorzuziehen). Nur eine positive Forderung tritt hier im vierten Gebot in der Forderung der Sabbathsruhe auf. An die humane

[1] Das Verbot fremder Götter und das Bilderverbot (Ex 20 4 ist וְ vor כָּל־תְּמוּנָה nach Dt 5 8 zu streichen) müssen getrennt werden, weil nur dann eine Zehnzahl von Geboten entsteht. Dass die Drohung und Verheissung von v. 5 6 sich auf beide beziehen und sie zusammenfassen, ist nur ein Grund gegen die Ursprünglichkeit dieser Verse. Freilich fallen beide Verbote in hohem Masse zusammen. Fremde Götter wurden zumeist in Gottesbildern verehrt und die Gottesbilder, wie z. B. die Fischbilder v. 4, waren grossentheils Symbole fremder Götter. Ob Masseben und Ascheren im ersten Gebot verboten sind, ist fraglich, aber an die grünen Bäume auf Erden und die Sterne am Himmel wird allerdings auch gedacht sein. Auch darf man vermuthen, dass die Baale Kanaans nicht alle unter Bildern verehrt wurden. Allerdings aber identificirte das Volk die fremden Götter und ihre Bilder mehr oder weniger mit Jahve, wogegen die Propheten auch die Jahvebilder meistens für fremde Götter erklären. Aber mit Recht unterscheidet dieser Dekalog zwei Momente der Abgötterei, sofern sich dieselbe 1) an fremde Götter hält und 2) den Jahve oder fremde Götter in bildlicher Gestalt verehrt.

Bedeutung des Sabbaths darf dabei zunächst nicht gedacht werden, das verbietet die Stellung des Satzes. So wenig wie die in v. 11 aus Gen 2 2 3 eingetragene Motivirung entspricht die von Dt 5 14f. (vgl. Ex 23 12) dem Sinne des Verfassers. Vielmehr bedeutet der Sabbath für ihn die stumme Huldigung gegen Jahve zur Bezeugung des Gehorsams, den man ihm in allem Thun schuldet. Die Hervorhebung der Sabbathsruhe, während vom Opferdienst völlig geschwiegen wird, bedeutet aber auch eine absichtliche Zurückstellung des letzteren. Das wird zweifellos durch die Vergleichung des älteren Dekalogs von Ex 34, der hauptsächlich cultische Leistungen fordert. Somit kommt der Dekalog von Ex 20 auf den prophetischen Satz: „Gerechtigkeit und nicht Opfer“ und damit auf den moralischen Monotheismus der Propheten hinaus. Jahve duldet als der gerechte Gott keine anderen Götter neben sich, weil die Gerechtigkeit nur Eine ist und in allen Dingen regieren will, nur durch sie wird die Gunst Jahves gewonnen, nicht durch Opfer oder Zauberei. Die Gebote der zweiten Tafel sind nur eine Explication der ersten. Die Gebote der ersten Tafel wollen freilich auch die Dinge beseitigen, die dem Ernste des moralischen Monotheismus entgegenstanden und ihm zugleich positiv den Weg bahnen und das Missverständniss war unvermeidlich, dass die Erfüllung dieser Gebote an sich etwas bedeute.

Unter Josia schlug die Stimmung zu Gunsten der prophetischen Partei um. Augenscheinlich waren es die Zeitereignisse und die neu erwachende prophetische Strafpredigt, die dazu den Anstoss gaben. Der Scythensturm brauste damals über Vorderasien hin, auch Juda wurde von ihm bedroht, Jeremia und Zephanja erneuerten die Unheilsverkündigung, ersterer i. J. 626 v. Chr. Aber auch in der Stimmung der Masse rief ein Gegensatz den andern auf und so wurde die Reformation Josias ermöglicht[1]. Jetzt führte die pro-

[1] Die Erzählung des Königsbuchs über die Reformation Josias ist in vorliegender Gestalt nicht streng geschichtlich und das Deuteronomium ist in vorliegender Gestalt auch nicht das Gesetzbuch Josias. Inzwischen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Josia die Höhen aufgehoben hat und dass er das auf Grund eines Bundes mit den Volkshäuptern that, die sich mit ihm zum Gehorsam gegen ein Gesetzbuch verpflichteten. Diese Thatsachen sind durch die Reden Jeremias bezeugt (Jer 3 1ff. 11 1ff. 8 8f.). Es kann aber auch nicht bezweifelt werden, dass das Bundesbuch Josias irgendwie im Deuteronomium enthalten ist, in dem allein die Aufhebung der Höhen gefordert wird. Uebrigens würde die Gesetzgebung Ezechiels ohne das Deuteronomium und die Centralisation des Cultus durch Josia unverständlich sein. Vgl. sonst Wellhausen,

phetische Partei gegen den Götzendienst einen Schlag, der ihn weit härter traf, als die Massregeln Hiskias. Josia machte ihm im Jahre 621 für die Dauer seiner Regierung (d. h. bis 608) ein Ende und dieser Erfolg war von bleibender Bedeutung, obwohl das Volk nach Josias Tode noch einmal in den Götzendienst zurückfiel. Seine Bedeutung bestand aber hauptsächlich darin, dass nicht nur die fremden Culte unterdrückt, sondern auch die Höhen Jahves zerstört und der Cultus auf den Tempel in Jerusalem beschränkt wurde.

Auch die Reformation Josias hatte ihr treibendes Motiv im Glauben an den Einen Willen Jahves, der auf die Gerechtigkeit ging, den wollte sie zur Anerkennung bringen, indem sie die Höhen abthat. Allein durch die Centralisation des Cultus im Tempel von Jerusalem konnte man den Götzendienst abwehren, aber dieser negative Zweck verschwand hinter dem positiven der cultischen Organisation des dem Einen Gotte dienenden Volkes. Im Tempel von Jerusalem sah es freilich zu Josias Zeit nicht besser aus als auf den Höhen. Vermuthlich hatte der Jahvedienst in den kleinen Heiligthümern auf dem Lande einen besonders alterthümlichen Charakter, sie waren vom religiösen Fortschritt wohl wenig berührt. Sie entstammten ursprünglich der Naturreligion und diese machte sich in ihnen seit Manasses Tagen gewiss wieder mehr geltend. Dagegen war der Tempel in Jerusalem dem damaligen Syncretismus preisgegeben, die fremden Culte hatten hier sogar ihren Herd. Uebrigens wurde damals auch hier der kanaanitische Naturdienst geübt. Dennoch hatte der Tempel von Jerusalem von Haus aus geschichtlichen Sinn, er war der letzte Standort der Lade Jahves gewesen und übrigens bedeutete er die Erinnerung an die Herrlichkeit Davids und Salomos. Deshalb durfte man ihn als ein echt-israelitisches Heiligthum gelten lassen und so konnte er auch für die Anhänger der Propheten und sogar für diese selbst positive Bedeutung gewinnen. Einigermassen hatte er diese Bedeutung schon für Jesaja (s. o. S. 216f.). Beim Volke von Juda hatte er schon vor Jesaja als das hauptsächlichste Ziel der Wallfahrt in hohem Ansehen gestanden (Jes 30 29). Aber einzigartige Heiligkeit verliehen ihm in den Augen des Volkes die Ereignisse des achten Jahrhunderts. Während Israel unterging, wurde Juda gerettet, ge-

JfdTh XXII, 460. Composition 352f. Kuenen, Onderz.[2] I, 106ff. 417f. Stade, Geschichte Israels I, 649ff. L. Horst, Revue de l'histoire des Religions XVI, 28ff. XVII, 1ff.

rettet wurde aber namentlich die Hauptstadt Jerusalem. Bei der Verwüstung Judas durch Sanherib im Jahre 701 blieb sie in grosser Gefahr erhalten, wie ein Besiegter hatte der Assyrer abziehen müssen, als er seine Hand gegen den Berg Zion ausstreckte. Jesajas Weissagung hatte diesen Ereignissen ihre Bedeutung gegeben, das Volk verstand sie aber anders als der Prophet. Die älteren Heiligthümer Jahves hatten den Tempel von Jerusalem, das jüngste von allen, früher in den Schatten gestellt, jetzt waren sie alle von den Assyrern zerstört, die Tempel Israels durch Salmanassar und Sargon, die judäischen durch Sanherib. Allein den Berg Zion hatte Jahve beschützt, ihn schien er vor allen anderen heiligen Stätten zu lieben. Schon zur Zeit Michas war es bei den Judäern ein Axiom, dass dieser Tempel überhaupt nicht fallen könne (Mi 3 11). Sein geschichtlicher Charakter und sein hohes Ansehen beim Volke kamen also dem Unternehmen Josias sehr zu statten, aber die Hauptsache war, dass die Religion Ein Heiligthum forderte, sie hätte es sich auch unter ungünstigeren Bedingungen schaffen müssen. Als ein weiteres Motiv kommt hier übrigens noch die Einschränkung des Opferdienstes in Betracht, die die Centralisation mit sich brachte und die in gewissem Masse wohl auch beabsichtigt war. Das entsprach aber jedenfalls dem Sinne der Propheten.

Die Einheit des Heiligthums gilt seit der Reformation Josias den Anhängern der Propheten als eine selbstverständliche Forderung der Religion, aber umgekehrt wurde der Tempel von Jerusalem nun auch als das Wahrzeichen des Monotheismus von ihnen hochgehalten. Auch Jeremia, der selbst zeitweilig für die Reformation Josias eingetreten war, betrachtet ihn als Jahves Haus, als die Stätte, an der Jahves Name[1] wohnt und die ihm in besonderem

[1] Der Name eines Dinges bedeutet im Hebräischen allerdings oft genug sein Wesen: was da ist, dess Name ist längst genannt und es ist (voraus-) gewusst, was ein Mensch ist (Koh 6 10 vgl. Gen 2 18ff.). Oefter ist im A. T. auch vom „Namen Jahves" als dem Inbegriff der göttlichen Macht und Herrlichkeit die Rede: „Jahve ist sein Name" oder „Jahve Zebaoth ist sein Name" (Ex 15 3 Jes 47 4). Jahve thut seinen Namen kund, wenn er in der Befreiung und Verherrlichung seines Volkes seine Grösse beweist (Jes 52 6 64 1). In diesem Sinne verlangt Israel nach seinem Namen (Jes 26 8), d. h. nach dem Offenbarwerden seines Namens. Oft ist der Name Jahves aber auch gleichbedeutend mit seiner Ehre, die durch die Sünde Israels entweiht wird (Lev 18 21), die gefürchtet und heilig gehalten (Ps 86 11 102 16 Mal 3 16) und gepriesen sein will (Ps 102 22). Uebrigens ist der Name Jahves sehr oft s. v. a. seine Verehrung und

Sinne gehört. Vor Jahves Angesicht betet er selbst hier für das Volk (7 10ff. 30 11 15 15 1 23 11). Hosea, dessen Gegenbild er sonst in so hohem Masse ist, redet nicht so von Bethel und hätte es auch nicht gekonnt. In Wahrheit war mit der Centralisation des Cultus in Jerusalem der Grundstein für die jüdische Gemeinde gelegt, er bedeutete fortan für das Judenthum ebenso viel und noch viel mehr als der Sinai für das alte Israel. Die energische Localisirung der göttlichen Gegenwart musste beide Male den geschichtlichen Charakter des Gottesglaubens sicher stellen, beide Male freilich in sehr verschiedenem Sinne.

---

sein Dienst. In diesem Sinne heisst es, dass die falschen Propheten Juda seinen Namen vergessen machen (Jer 23 27). Den Namen Jahves lieben heisst seinen Dienst lieben (Jes 56 6). Weiter ist der Name Jahves aber auch s. v. a. als der angerufene Gott. „Es helfe dir der Name des Gottes Jakobs“ (Ps 20 2). „Jene rühmen sich mit Wagen und diese mit Rossen, wir aber mit dem Namen Jahves, unseres Gottes“ (Ps 20 8). „Durch dich stossen wir unsere Dränger nieder, durch deinen Namen zertreten wir unsere Feinde“ (Ps 44 6). „Du kommst gegen mich mit Schwert und Lanze und Spiess, ich aber komme gegen dich mit dem Namen Jahves“ (I Sam 17 45). Von da aus scheint sogar die göttliche Erhörung Name Jahves zu heissen: „Dein Name ist gütig“ (Ps 52 11 54 8). Hierher gehört nun ohne Frage die Stelle Ex 20 24: „an allen Orten, wo ich eine Verehrung meines Namens stiften werde“ (אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי שָׁם). Es kann sich hier weder um das Wesen Jahves noch um seinen geschichtlichen Ruhm handeln. Aber es ist nicht anders gemeint, wenn Jesaja (18 7) Jerusalem den Ort des Namens Jahves nennt, und ebenso sind die deuteronomischen Wendungen zu verstehen, wonach Jahve seinen Namen nach Jerusalem gesetzt hat (שׂוּם I Reg 9 3), ihn dort wohnen lässt (שָׁכַן) oder sein Name dort ist (I Reg 8 16 29). Vgl. auch Jer 7 12: Geht doch zu meinem Orte in Silo, wo ich meinen Namen zuerst wohnen liess. Ferner I Reg 8 29: „Mögen deine Augen offen sein gegen dies Haus bei Tag und bei Nacht, gegen den Ort, von dem du gesagt hast: ‚mein Name soll daselbst sein‘, dass du hörest auf das Gebet, welches dein Knecht zu diesem Orte hin betet.“ So hat schon Winer richtig erklärt. Vgl. auch Dt 26 15 13: Vor Jahve stehend erwartet Israel die göttliche Erhörung vom Himmel. — Jes 30 27 meint dagegen mit dem Namen Jahves, der von fernher kommt, gewiss nicht das in menschliches Wort gefasste Wesen Gottes (Dillm. z. St.). Wenn der Text in Ordnung ist, kann hier nur die göttliche Herrlichkeit selbst gemeint sein. Ps 75 2 ist וְקָרוֹב שְׁמֶךָ verderbt aus וְקָרְאוּ בְשִׁמְךָ (vgl. LXX). Wenn es aber vom Mal'ak Jahve heisst, dass Jahves Name in ihm (בְּקִרְבּוֹ) sei (Ex 23 21), so ist auch hier jeder Gedanke an das göttliche Wesen ausgeschlossen, da der Mal'ak hier von Jahve verschieden ist. Die Meinung muss vielmehr sein, dass der Mal'ak in Jahves Autorität handelt. Verwandt ist der Sinn des Ausdrucks: die Völker wandeln im Namen ihrer Götter (Mi 4 5). Im Munde Jesajas ist der Ausdruck „Name Jahves“ a. a. O. aber doch auffällig und die Richtigkeit des Textes wohl zu bezweifeln.

Das Deuteronomium fordert nicht nur die Vernichtung aller Gottesbilder, sondern auch die der Ascheren und Masseben, die bis dahin neben den Altären Jahves gestanden hatten. Auch der Tempel von Jerusalem hatte seine Aschera, sie ist vermuthlich identisch mit der Aschera Manasses, aber schwerlich hatte Manasse zuerst eine Aschera in den Tempel gebracht. Man darf glauben, dass Josia auch in diesem Punkte dem Deuteronomium gemäss verfuhr. Als das einzige cultische Geräth blieb somit der Altar übrig. Die Lade Jahves sollte jetzt ein Gesetzesbehälter gewesen sein[1]. Jesaja hatte Masseben und Ascheren noch nicht angefochten, ohne Zweifel deshalb, weil diese Dinge in blosse Denkmale umgedeutet werden konnten und gewiss auch schon vor Jesaja umgedeutet waren. Aber der Masse galten sie nach wie vor als Wohnungen der Gottheit, deshalb waren sie am Ende nicht besser als die Gottesbilder und so musste auch ihre Vernichtung gefordert werden (Dt 16 21f. vgl. Lev 26 1)[2]. Der sittliche Ernst der Religion verbannt jetzt aber auch alle Wahrsagung und Zauberei als Götzendienst, Jahve kündigt sein Thun nur durch das Wort der Propheten an, die zugleich in Nachfolge Moses seinen Willen verkünden (18 10ff.). Dagegen darf Israel mit den Mächten nichts zu thun haben, die in der Wahrsagung und Zauberei wirken[3].

Die Reformen Josias stellten an das Volk harte Zumuthungen, das beweist der Rückfall, der nach seinem Tode eintrat. Da wurden die Höhen sammt den Masseben und Ascheren wiederhergestellt und bestanden fort bis zur Zerstörung Jerusalems. Dem Volke musste die Zerstörung der Höhen als ein Sacrileg erscheinen (II Reg 18 22). Auch die profane Schlachtung, die das Deuteronomium den von Jerusalem fern Wohnenden freistellt und die allerdings mit der Auf-

[1] Es ist sehr zweifelhaft, ob die Lade zu Josias Zeit noch vorhanden war. Unter den Beutestücken, die die Chaldäer von Jerusalem wegführten, wird sie nicht genannt. Das könnte aber auf späterer Correctur des Textes beruhen. Zur Zeit von Jer 3 16 war die Lade allerdings nicht mehr vorhanden, aber die Stelle ist exilisch oder nachexilisch (s. oben S. 237). Ueberhaupt aber wird die Lade nach ihrer Ueberführung in den Tempel Salomos nicht wieder erwähnt. Vielleicht war sie vor Alter zerfallen und man wagte nicht, sie wiederherzustellen.

[2] Mi 5 12 13 ist von zweifelhafter Authentie. — Die Unabbildbarkeit Jahves ist ein grosses Anliegen der deuteronomistischen Schriftsteller. Es kommt ihnen natürlich nicht darauf an, dass Jahve überhaupt gestaltlos sei. Es heisst Dt 4 15, dass er sich Israel am Sinai in keiner Gestalt gezeigt habe und also auch in keiner Gestalt verehrt werden dürfe.

[3] Vgl. Ez 13 Lev 19 26 31 20 6 27 I Sam 15 23 28 9 und früher Ex 22 17 Hos 4 12 Jes 2 6 3 2 3. Merkwürdig ist auch die Glosse Num 23 23.

hebung der Höhen nothwendig gegeben war, wollte dem Volke schwer eingehen. Noch nach dem Exil wurde die Schlachtung ausserhalb Jerusalems vielfach in der Form des Opfers vollzogen (Lev 17 7). Aber eben das gab der Reformation Josias ihre Bedeutung, dass sie so tief in Gottesdienst und Leben eingriff. Sie wollte das auch. Im Gegensatz gegen den Götzendienst Manasses sucht das Deuteronomium dem Gottesdienst freilich den Charakter der Fröhlichkeit zu wahren. Nachdrücklich hebt es hervor, dass er die Freude vor Jahve bedeute (12 7 12 14 26 16 11 15) und übrigens der Wohlthätigkeit an Wittwen und Waisen, Leviten und Fremdlingen zu dienen habe. Damit kommt das Deuteronomium auf den ursprünglichen Charakter des israelitischen Cultus zurück. Dennoch giebt es ihm einen eigenthümlichen Ernst. Der Cultus wird von ihm gefordert, nicht um seiner selbst willen, sondern um der Bedeutung willen, die er im Gegensatz gegen den Götzendienst gewinnen soll. In seiner Uebung soll das Volk den geschichtlichen Gott verehren, ihm für sein Walten über Israels Geschicken danken (26 5ff.) und ihn fürchten lernen (14 23). Man durfte ihn weder verehren, wie man es den Heiden absah, noch auch, wie es dem väterlichen Gebrauch gemäss war. Man sollte ihm dienen, wie er es jetzt durch Propheten und Gesetz forderte. Er war eben ein ganz anderer als die Götter der Heiden, kein Bild und kein Symbol duldete er und nur an einem Orte konnte und durfte man ihm opfern.

Aus diesem Grunde ist das Deuteronomium das erste Gesetzbuch der alttestamentlichen Religion und der Anfang aller kanonischen Schrift der Juden geworden. Freilich stellt das Deuteronomium für das gesammte Volksleben göttliche Ordnungen auf, es folgt dabei in hohem Masse älteren Thorabüchern, auch der uns gesondert erhaltenen älteren Schrift von Ex 21—23. Aber kanonische Schrift wurde das Deuteronomium wegen der ihm eigenthümlichen Forderung der Centralisation des Cultus und ältere und jüngere Thoraschriften sind nur in Anfügung an das Deuteronomium zu kanonischer Würde gelangt. Spätere Thorabücher wollten das Deuteronomium ersetzen, weil es den nunmehrigen Bedürfnissen nicht mehr recht entsprach. Thatsächlich sind sie dann wohl mit ihren besonderen Forderungen dem Deuteronomium gegenüber zur Geltung gekommen, aber dabei wurden sie ihm, als dem Grundstock heiliger Schrift, nur angefügt. Dasselbe geschah mit vordeuteronomischen Niederschriften der Thora. Seine volle Bedeutung hat das Deuteronomium freilich erst dadurch gewonnen, dass das Volk

nach Josias Tode von ihm abfiel und Juda bald darauf unterging. Das erschien den Anhängern des Deuteronomiums als Strafe für diesen Abfall und sie verurtheilten weiterhin auch die ganze Vergangenheit, weil sie mit Ausnahme der Tage Josias (und Hiskias) diesem Gesetzbuch nicht nachgelebt hatte. In dieser Form eigneten sie sich das Verdammungsurtheil an, das die Propheten über das alte Israel gesprochen hatten.

Die Schriftsteller des Deuteronomiums bieten alle Ueberredung auf, um das Volk für das Gesetzbuch zu gewinnen. Sie weisen darauf hin, dass Israel in ihm die weisesten Gesetze habe, dass es in ihrer Befolgung als das weiseste der Völker dastehen werde (4 6ff.). Sie halten ihm die einzigartige Auszeichnung vor, die ihm als dem auserwählten Volke in der Offenbarung des einigen Gottes widerfahren sei, sie stellen ihm die Huld und Treue vor Augen, die Jahve schon den Vätern erwies und weiter an den Kindern bewährte. Unter Entfaltung all seiner Herrlichkeit hat er das Volk aus Aegypten geführt, es zahlreich gemacht wie die Sterne am Himmel, ihm das Land Kanaan gegeben und es durch Leiden und Rettungen immerfort zum Gehorsam zu erziehen gesucht. Es ist dankbare Gegenliebe, die Jahve auf Grund alles dessen fordert, sie bedeutet die Anerkennung des Einen Gottes. Sind viele Götter da, so fordert der eine dies, der andere das vom Menschen und die verschiedenen Ansprüche vieler göttlichen Mächte theilen sich in sein Herz, keinem gehört es ganz und zuletzt ist es gegen alle gleichgültig. Aber der Eine Gott fordert den ganzen Menschen. Er will, dass man ihn liebe mit ganzem Herzen, d. h. mit ganzem Willen, mit ganzer Seele, d. h. mit völliger Hingabe des Gemüths, und mit ganzer Kraft (Dt 4 37—40 6 5). Es ist die Religion Hoseas und Jeremias, auf die die Männer des Deuteronomiums eigentlich hinauswollen. Die Liebe zu Jahve soll Israel vor der gleissenden Verführung bewahren, mit der der Götzendienst es von allen Seiten umwirbt[1]. Die Religion Hoseas und Jeremias war aber im Volke

[1] Im Gegensatz gegen den Götzendienst bezeichnen die deuteronomistischen Schriftsteller das Festhalten an der Jahvereligion überhaupt gern als Liebe zu Jahve (Ex 20 6 Dt 13 4 I Reg 3 3 u. s. w.). Das konnte im Munde der Späteren ebenso viel und ebenso wenig bedeuten, wie wenn bei uns von Treue gegen das Evangelium geredet wird. Aber für die älteren Deuteronomisten bedeutet die Liebe zu Jahve allerdings sehr viel mehr als das äussere cultische Verhalten. G. Winter (ZATW 89, 225ff.) thut ihnen in dieser Beziehung grosses Unrecht. Vgl. oben S. 198f.

nicht zu begründen, weil der Wille Jahves sich eben nicht in seinem Munde und in seinem Herzen fand, obwohl das vom Inhalt des Deuteronomiums behauptet wird (Dt 30 11—14). Dann hätte Israel auch keines Gesetzes bedurft. Deshalb soll vielmehr die Liebe zu Jahve und die Herzensbeschneidung das Volk zum Gehorsam gegen das Gesetz führen (Dt 6 6ff. 10 16 30 6 vgl. Jer 4 4). So soll sein ganzes Leben, all sein Sinnen und Trachten dem Gesetz geweiht sein. „Die Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du auf dem Herzen tragen und sollst sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du im Hause sitzest und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie wie ein Zeichen an deine Hand binden und wie einen Denkzettel zwischen deine Augen und sollst sie schreiben an die Pfosten deines Hauses und deiner Stadtthore[1].“ Aber so stehen Bedingung und Bedingtes in keinem Verhältniss. Vielmehr musste man den Willen Jahves im Gesetz definiren, weil das Volk in seiner Gesammtheit von der Liebe zu Jahve, wie die Propheten sie forderten, und von der Herzensbeschneidung sehr ferne war. Die Thora, ursprünglich die Weisung, die Jahve seinem Volke immerfort und stets neu zukommen liess, die Israel gleichsam lebendig in sich zu tragen schien, tritt dem Volke jetzt als ein heiliges Statut gegenüber, das von Anbeginn ein für alle Mal fixirt ist und um seiner selbst willen befolgt sein will. Israel soll ihm unverbrüchlichen Gehorsam leisten, es erträgt keinen Zusatz und keinen Abzug (Dt 4 2 13 1).

Dieser absolute Wille Jahves kann aber auch nur durch harten Zwang zur Geltung gebracht werden. Schonungslose Vertilgung des Götzendienstes fordert das Gesetz. Jeder Israelit soll seinen Geschwistern und Kindern, ja dem Weibe an seinem Busen zum Tode helfen, wenn sie ihn dazu verführen wollen, mit eigener Hand soll er den ersten Stein auf sie werfen (Dt 13 7—12). Durch die Erfüllung dieses Gebots sollte Levi sein Priesterthum erlangt haben (Ex 32 26—29). Aber auch nach aussen hin gilt es, jede Beziehung zum Heidenthum zu lösen, die Heiden müssen aus dem heiligen Lande erbarmungslos vertilgt werden. Auch das verlangt hier die Liebe zu Jahve (Jos 23 11). Denn in Kanaan darf nur für die wahre Religion eine Stätte sein, vor allem aber soll das Volk Jahves aufs ängstlichste vor der Ansteckung bewahrt werden, wie sie von

[1] Vgl. auch die Zipfel an den Kleidern Dt 22 12 Num 15 37ff.

der Ehe mit den Heiden droht. „Denn der Kanaaniter wird deine Kinder von mir abwendig machen, dass sie fremden Göttern dienen“ (7 1ff. 20 16ff.). Die alten Kanaaniter waren damals freilich zumeist längst verschwunden, der Hauptsache nach waren sie sogar Israeliten geworden. Das ist hier vergessen, unvergessen ist nur, dass Israel in Kanaan kanaanitische Religion angenommen hat. In Zukunft soll dieser Abfall sich nicht wiederholen[1]. Dahin führte die Anwendung der prophetischen Forderungen auf das gegebene Volk von Juda. Die spätere jüdische Gemeinde hat diesen Weg weiter verfolgen müssen und auch die christliche Kirche musste das, sobald und solange die Religion sich nicht auf die Herzen der Einzelnen zu stellen vermochte. Die Nothwendigkeit harten Zwanges hatte sich längst vor der Reformation Josias herausgestellt. Mit Gewalt hatten die Jünger Elias den Tyrischen Baaldienst ausgerottet, gewaltsame Unterdrückung des Götzendienstes fordert auch das Bundesbuch (Ex 22 17—19)[2]. Aber erst das Deuteronomium hat diese Nothwendigkeit in vollem Umfange erkannt und ihr Recht zu verschaffen gesucht.

Das Deuteronomium ist in der Absicht geschrieben, dem damaligen Juda ein Gesetzbuch zu geben, auf Grund dessen es an Haupt und Gliedern, im bürgerlichen Leben wie im Cultus gemäss den Forderungen der prophetischen Predigt reformirt werden sollte. Es sind grosse Gesichtspunkte, die den Verfasser leiten, und mit Umsicht hat er sie nach allen Richtungen für die Volksordnung und das Volksleben entwickelt. Dabei kommt es ihm im Grunde viel weniger auf den Cultus als auf die Moral an. Mit grossem Nachdruck dringt es auf die strenge und gewissenhafte Handhabung des Gerichts, aber darüber hinaus will es in jeder Weise das Leben, das Glück und die Ehre aller Glieder des Volkes Jahves sicher stellen. Es fordert Befreiung vom Kriegsdienst für alle, denen das Leben noch einen neuen Genuss verspricht. Es verbietet die Hinrichtung des Vaters sammt den Söhnen und der Söhne sammt dem Vater, es untersagt jede richterliche Züchtigung, die der Ehre des Bestraften zu grossen Abbruch thäte. Es sucht die Ehescheidung

---

[1] Dass es zur Zeit Josias noch Reste der Kanaaniter im Lande gab und man mit ihnen nach dem Deuteronomium verfuhr, ist übrigens durchaus nicht undenkbar. — Weil Josua in allen Dingen das Gesetz erfüllt haben musste, so schrieben die Späteren ihm deshalb auch die völlige Ausrottung der Kanaaniter zu (Jos 10 40 11 11f. 15 20).

[2] Vgl. auch die Hinrichtung der Götzendiener Num 25 1—5.

zu erschweren und dem in der Vielehe zurückgesetzten Weibe sein Recht zu wahren. Der Armuth will es überhaupt ein Ziel setzen, indem es dem Wohlhabenden das Leihen zur Pflicht macht, die äusserste Milde im Pfandrecht und den Erlass aller Schulden für das 7. Jahr vorschreibt. Aber es verlangt auch Schutz für den aus der Fremde entlaufenen Sclaven, es tritt für das kriegsgefangene Weib ein, es fordert eine gewisse Menschlichkeit auch für den Kriegsfeind, sofern er nicht zu Kanaan und Amalek gehört. Auch auf die Thiere erstreckt sich dies Interesse, auf den dreschenden Ochsen und den Vogel im Nest. Wie viel von derartigen Bestimmungen des Gesetzbuchs auf ältere Thorabücher zurückgeht, wie viel von späteren Händen zugesetzt ist, ist nicht überall auszumachen. Aber die in ihnen ausgesprochene Tendenz ist nicht nur für die späteren Anhänger des Deuteronomiums, sondern auch für den ursprünglichen Verfasser characteristisch. Den moralischen Geboten der Thora wollte er Geltung verschaffen, sie weiterbilden und steigern, unbekümmert darum, ob er dabei in das Reich der Utopie gerieth. Die späteren Gesetzgeber des Pentateuch, denen der Cultus doch weit mehr am Herzen liegt als ihm, haben ihn dabei noch zu überbieten gesucht[1].

Aber die Folie für diese Humanitätsgebote des Deuteronomiums wie der späteren Gesetzbücher giebt die rigorose Strenge, mit der das Gesetz auch die moralischen Verbrechen bestraft wissen will. Nach dem Recht der älteren Zeit durfte der beleidigte Mann die Ehebrecherin verbrennen (Gen 38 24), jetzt wird die Hinrichtung der Ehebrecher und Ehebrecherinnen um Gottes willen gefordert (Dt 22 20—24). Jahve verlangt den Tod des widerspenstigen Sohnes (Dt 21 18—21 vgl. Ex 21 15 17) wie des dem Richterspruch widerstrebenden Israeliten (Dt 17 12). Aufs ängstlichste soll alles vergossene Blut gesühnt werden (Dt 21 1—9). Denn in allen diesen Dingen nicht minder als in Sachen des Gottesdienstes gilt es das Böse aus Israels Mitte zu tilgen, damit es als ein unsträfliches Volk vor seinem Gott dastehe und das heilige Land nicht befleckt werde (21 23 24 4 vgl. 19 10 Lev 18 25 Num 35 33).

Im Unterschiede von den götzendienerischen Königen Manasse und Jojakim wird dem Josia Gerechtigkeit nachgerühmt (Jer 22 15 f.), aber im ganzen Volke waren Recht und Menschlichkeit weder durch

[1] Vgl. besonders Lev 19 und hier die Gebote, den Volksgenossen (v. 18) und den Schutzbürger (v. 34) zu lieben wie sich selbst. Ferner das Gesetz vom Jubeljahr Lev 25 8 ff.

den blossen Befehl des Gesetzes noch durch zwangsmässige Ausrottung des Unrechts und des Frevels herzustellen, man musste froh sein, wenn man auf cultischem Gebiet den Forderungen der Prophetie Geltung erzwingen konnte. Die Durchführung des Deuteronomiums beschränkte sich im Wesentlichen hierauf, das wurde das Ziel, auf das die späteren Gesetzbücher vornehmlich hinarbeiteten, aber auch schon das Deuteronomium muss das an erster Stelle berücksichtigen. Der Wille Jahves selbst musste im Gesetz ein anderer werden, als der, den die Propheten gepredigt hatten. Um Israel von den Heiden, Jahvereligion und fremde von einander zu sondern, steigert schon das Deuteronomium die Anforderungen der ceremoniellen Sitte. Es ist auf die Heiligkeit der gottesdienstlichen Versammlung und des Lagers (23 2—15) bedacht, auch in Präcisirung der von Jahve geforderten Observanz will es das Volk Jahves äusserlich darstellen (Dt 14). Neben die Moral und damit an die Stelle der Moral traten also in hohem Masse die äusseren Dinge des Cultus und der religiösen Sitte. Man musste es versuchen, in diese Dinge den Ernst der prophetischen Religion zu legen, um dann von da aus das ganze Leben des Volkes der Gerechtigkeit gemäss zu gestalten. Mit dem Satze „Gerechtigkeit und nicht Opfer“ kam man nicht durch, es galt das Volk durch den Cultus zur Gerechtigkeit zu führen. Mit der Masse gelang freilich auch das nicht und konnte es nicht gelingen, aber mit vielen Einzelnen ist es schliesslich gelungen. Der gesetzliche Cultus und die gesetzliche Observanz erwiesen sich als ein Mittel in weiten Kreisen religiöse Bildung zu verbreiten und die geschichtliche Wirkung des Gesetzes beruhte darauf, dass es nicht nur moralische Gebote, sondern auch Cultus- und Ceremonialgebote aufstellte.

Die Autorität der heiligen Schrift trat von nun an in Concurrenz mit der prophetischen Predigt und auf die Dauer musste diese neben ihr verstummen. Darauf kam das תָּמִים תִּהְיֶה עִם־יהוה (Dt 18 13) und das מִלְּאַ אַחֲרֵי יהוה (Dt 1 36 Num 14 24) am Ende hinaus. Das Deuteronomium stellt freilich die Prophetie als die gottgegebene Führerin Israels hin, durch die Israel vor allen Heidenvölkern ausgezeichnet ist. Seit dem Sinai, wo das Volk nach Promulgation des Dekalogs sich ausser Stande erklärte, die unmittelbare Nähe Jahves länger zu ertragen, und so dem Mose die weitere Vermittlung des göttlichen Willens an Israel zufiel, fehlte es Israel nie an einem Propheten, der ihm die Forderungen Jahves offenbarte, und unweigerlich soll Israel ihm gehorchen (Dt 18 9ff.).

Wenn somit die Prophetie als die allein wahre Trägerin göttlicher Autorität in Israel hingestellt wird, so ist das freilich durchaus ernst gemeint, aber thatsächlich hat nun der Prophet Mose den Willen Jahves in grossem Umfang für alle Zukunft verkündet und darüber hinaus bleibt für seine Nachfolger kaum mehr übrig, als ihn für einzelne besondere Fälle zu offenbaren. Ferner fordert das Deuteronomium den Gehorsam gegen die Prophetie im Gegensatz gegen den Aberglauben, der sich an die Zauberer und Wahrsager hält, und obendrein macht es diese Forderung davon abhängig, dass der betreffende Prophet sich durch die Erfüllung seiner Weissagung bereits als wahrer Prophet ausgewiesen habe (vgl. freilich auch 13 2ff.), zugleich aber bedroht es die falsche Prophetie mit dem Tode. Damit ist einerseits die Forderung des Gehorsams gegen die Prophetie auf den äusseren Erfolg, nicht aber auf das Gewissen des Volkes gestellt und andererseits der Prophetie die Freiheit der Bewegung genommen, ohne die sie nicht gedacht werden kann. Bezeichnend ist auch, wie Dillmann hervorhebt, dass das Gesetz nur von einem Propheten redet, als ob es immer nur einen geben könnte. Thatsächlich war für die Prophetie neben der heiligen Schrift auf die Dauer kein Raum, das Gesetz musste die alleinige Autorität werden. Freilich nahm die Prophetie bald darauf deshalb ein Ende, weil mit der Zerstörung Jerusalems ihre eigentliche Aufgabe, die Weissagung vom Untergange Israels und Judas, erfüllt war. Aber auch in dieser Beziehung steht das Gesetz im Gegensatz gegen die Prophetie. Denn das Deuteronomium und die deuteronomische Reformation hatten zur Voraussetzung, dass der Untergang noch abgewandt werden könne. Nur in dieser Hoffnung kann Josia sein Werk unternommen haben, die Weissagung der Hulda hat zweifellos anders gelautet, als sie jetzt vorliegt (II Reg 22 15—20). Dagegen beruht das spätere Gesetz auf der Voraussetzung, dass das Gericht im Wesentlichen wenigstens vorüber sei.

Man kann es beklagen, dass an die Stelle des lebendigen Wortes das heilige Buch trat. Das Gewissen Israels, das in der prophetischen Predigt so gewaltig geredet hatte, kam in der heiligen Schrift nicht in voller Reinheit zum Ausdruck. Vielfach wurde man des Gewissens durch das heilige Buch ledig und wollte es werden. Im Besitz des Deuteronomiums glaubten manche sich um die Predigt Jeremias nicht kümmern zu brauchen (vgl. oben S. 235). So eindringlich das Buch auch reden mochte, es war nicht der unabweisbare Mahner, der rücksichtslos und unmittelbar auf die

Sünde der Gegenwart wie der Vergangenheit hinwies, man konnte es drehen und deuten und am Ende überhaupt bei Seite schieben. Ueberhaupt aber bedeutete es oder schien es wenigstens eine greifbare Bürgschaft des Heils zu bedeuten. Der Wille Jahves war nun ein für alle Mal bekannt und am Ende leicht zu erfüllen, wenn man sich nur an das leicht Erfüllbare hielt.

Ein Säen unter die Dornen, ja Lug und Trug nannte Jeremia die Bekehrung des Volkes zu Josias Zeit. Er hatte Recht, sofern man auf die Gesammtheit des Volkes sieht, die nach Josias Tode sofort in das alte Wesen zurückfiel. Wichtiger als der Unterschied von prophetischer Predigt und Gesetz ist aber am Ende doch ihre innere Beziehung und Uebereinstimmung, beide stellen ein kategorisches Soll auf, dem das Volk nicht entspricht. Sodann aber hat das Gesetz thatsächlich mehr gewirkt, als das lebendige Wort der Propheten und allein im Gesetz ist die Prophetie geschichtlich wirksam geworden. Mit vielen Einzelnen stand es schon in Josias Tagen zweifellos anders als mit der Masse. Diesen war im Gesetzbuch jetzt eine unentbehrliche Fahne gegeben, um die sie sich sammeln konnten, und der Eifer für seine Satzungen war bei ihnen des Ernstes nicht baar, den die Propheten gefordert hatten. Wach blieb er bei ihnen unter dem Eindruck der Leiden, die immer neu kamen und immer neu drohten und die sie im Sinne der prophetischen Strafpredigt verstanden. Dieser Ernst fand sich auch durch die äusseren Dinge des Gesetzes zu seinem wahren Sinn hindurch. Diesen Leuten gab die Reformation Josias aber auch eine unverlierbare Hoffnung für die Zukunft. Für sie gab es von jetzt an eine Gemeinde Jahves, die in Juda zu Recht bestand, und die den Anspruch erheben durfte, das ganze Volk unter das Gesetz zu beugen. Sie hatten ein Heiligthum, das wirklich einmal die Stätte eines wahren Gottesdienstes geworden war und deshalb als ein Eckstein Israels erscheinen musste. Sie hatten übrigens auch in der Priesterschaft dieses Tempels, die nunmehr die einzige geworden war, eine Vertreterin ihrer Sache und damit für die Zukunft eine Vorbedingung neuer Organisation gewonnen. Thatsächlich war durch Josia ein Menschenalter vor der Zerstörung Jerusalems der Grund der jüdischen Gemeinde gelegt. Diese Reformation hat die Beziehung zwischen Gott und Volk, deren Zerstörung die Propheten gedroht hatten, neu geknüpft, die weitere Geschichte musste freilich dafür sorgen, dass sie innere Wahrheit behielt und immer neue bekam.

Von der Reformation Josias datirt das specifische Selbstbewusstsein der Juden. Unmittelbar sind die Propheten sich bewusst, in ihrer Predigt ihrem Volke die alleinige Wahrheit zu verkünden. Es gilt ihnen auch als selbstverständlich, dass sie zu allen Zeiten da war und galt. Gelegentlich finden sie auch, dass sie in aller Welt wie in Israel Anerkennung finden müsse. Aber jetzt, wo die prophetische Religion zur Religion Israels werden soll, erhebt sich die Frage nach ihrer Stellung in der Welt und in der Geschichte. Israels Religion ist die wahre Religion gegenüber dem Heidenthum und als solche durch einzigartige Offenbarung und in einem bestimmten Moment in die Geschichte eingetreten, neben ihr und vor ihr giebt es nur Götzendienst. Hier entsteht die Idee einer supranaturalen Offenbarung. Israel ist aber der Träger dieser Religion auf Grund göttlicher Erwählung und des Bundes, der zwischen ihm und Jahve besteht.

Im Rahmen des Deuteronomiums wird zuerst der Gedanke ausgesprochen, dass Jahve Israel erwählt habe. Die Propheten reflectiren noch gar nicht darüber, wie denn ein Volk das Volk des wahren Gottes sein könne[1]. Das gegenwärtige Israel war das nach ihrer Meinung eben auch nicht, in Zukunft sollte es erst dazu werden. Aber den Schriftstellern des Deuteronomiums, die nunmehr in dem gegenwärtigen Israel den Träger der wahren Religion sehen, stösst diese Frage auf. Sie empfinden es als ein Wunder, dass der Gott des Himmels und der Erde mit diesem einen Volke in Beziehung steht und es zu seinem besonderen Eigenthum[2] gemacht hat. Das ist ein Wunder, das nur aus einem unbegreiflichen Beschluss der göttlichen Gnade verstanden werden kann. Unerhört ist in aller Welt, was Jahve an Israel gethan hat, als er von Angesicht zu Angesicht mit ihm verkehrte, um ihm allein seine alleinige Gottheit zu offenbaren (Dt 4 32ff. vgl. II Sam 7 18ff.). Den Heiden hat er dagegen die Götzen zugetheilt (Dt 4 19 vgl. Dt 32 8 LXX). Die deuteronomistischen Schriftsteller bringen damit einerseits dem Volke den ungeheuren Abstand zum Bewusstsein, der es von Jahve trennt. Von sich selbst ist es nichts, alles verdankt es der göttlichen Erwählung (7 7f.). Sie empfinden aber auch aufs lebhafteste die Verpflichtung, die hieraus für Israel erwächst. Als das auserwählte Volk ist Israel ein heiliges Volk, das

[1] Amos sagt, dass Jahve allein Israel kennt, d. h. mit ihm allein steht er in Beziehung (Am 3 2 Gen 18 19).

[2] סְגֻלָּה Dt 7 6 14 2 26 18 19 Ex 19 5 Mal 3 17 Ps 135 4. Vgl. Jer 2 3.

sich alles heidnischen Wesens entschlagen muss, um allein seinem Gott zu dienen (7 6). Durch die Erkenntniss des wahren Gottes soll es sich für seine Erwählung dankbar beweisen (4 37 ff.). Sie gründen hierauf freilich auch die Gewissheit, dass Israel nicht untergehen könne, sondern dass es als auserwähltes Volk schliesslich auch den Anforderungen entsprechen müsse, die Jahve an es stellt[1].

Für die Schriftsteller des Deuteronomiums hat der Gedanke der Erwählung Israels in allen diesen Beziehungen volle Wahrheit. Er bedeutet hier ebensowohl die höchste Forderung als die höchste Verheissung. Denn die Scheidung von allem Heidnischen ist hier das Abthun aller Sünde der Vergangenheit, des Unrechts wie des Götzendienstes, und zu bewirken ist sie nur durch Herzensbeschneidung. Im anderen Fall verfällt Israel dem furchtbaren Richter, der keine Person ansieht und kein Geschenk annimmt (10 17). Freilich ist damit zugleich der beleidigende Anspruch gegeben, mit dem Israel fortan den Völkern gegenüber auftrat. Fortan sind sie Heiden und als solche gräuelhaft, das war etwas anderes, als wenn dem alten Israeliten das fremde Volk als unrein und das Land fremder Götter als unreines Land erschien. Es war ferner die selbstverständliche Kehrseite eines kraftvollen Nationalgefühls, wenn der alte Israelit für den Fremden nicht dasselbe Recht gelten liess wie für den Volksgenossen. Jetzt ist der Volksgenosse in höherem Sinne Bruder, wie das Deuteronomium ihn immer wieder nennt, der Diener des wahren Gottes und das Glied des auserwählten Volkes will in ihm geehrt und geliebt sein, ihm ist man die höchste Aufopferung schuldig. Der Heide ist dagegen ein Mensch niederen Ranges[2]. Dem entsprechend wird aber auch alles wirkliche und

---

[1] Specifisch deuteronomisch und deuteronomistisch ist יהוה אֱלֹהֶיךָ, das sich über 300 Mal im Deuteronomium findet. — Der Gedanke der Erwählung Israels ist seit dem Deuteronomium geläufig. Er findet sich bei Ezechiel (20 5) und vor allem beim Anonymus von Jes 40 ff. Im Kerne des Deuteronomiums ist immer wieder von der Erwählung Jerusalems, aber auch von der der Leviten (18 5 21 5) die Rede. Erwählt war freilich auch David (I Reg 8 16), aber die Erwählung der Einzelnen steht mit der Israels natürlich nicht auf einer Linie (II Sam 6 21). Nur der Gedanke der Erwählung Israels ist als specifisch prophetisch resp. nachprophetisch zu bezeichnen; I Reg 3 8 ist deshalb wohl von späterer Hand überarbeitet.

[2] Dt 15 3. Der גֵּר, den das Deuteronomium immer wieder der Menschlichkeit empfiehlt und den man lieben (Dt 10 19) und nach Lev 19 34 sogar lieben soll wie sich selbst, ist nicht der Heide (נָכְרִי), sondern der Fremde, der als

vermeintliche Unrecht, das der Israelit vom Heiden erfährt, mit einem ganz neuen Hasse erwidert. Noch nach langen Jahrhunderten fordert das Gesetz die Vernichtung Amaleks zur Rache für das Unrecht, das es dem heiligen Volke Jahves in der Wüste anthat (Dt 25 17ff. vgl. I Sam 15 und dort v. 18).

Die Art und Weise, in der das Judenthum die prophetische Auffassung der Religion sich zu eigen machte, ist aber besonders deutlich in der Idee des Bundes zwischen Jahve und Israel, die seit der deuteronomischen Reformation so grosse Bedeutung gewann.

Bund (בְּרִית) bedeutet zunächst das wechselseitige Versprechen freundlichen Verhaltens, das Kampf und Krieg ausschliesst, wie z. B. zwischen Isaak und Abimelech (Gen 26 28ff.), Jakob und Laban (Gen 31 44ff.). Er bedeutet auch die Abrede gegenseitiger Unterstützung wie der zwischen Tobia und den Jerusalemischen Adeligen (Neh 6 18), event. zu bestimmtem Zweck, wie der zwischen David und Abner (II Sam 3 12f.), Bund heisst auch Verschwörung (II Reg 11 4). Mit Jemandem im Bunde stehen bedeutet aber auch s. v. a. nichts von ihm zu befürchten haben (Job 5 23 vgl. Hos 2 20) und den Bund mit Jemandem brechen, ihm den Krieg erklären, ganz abgesehen davon, ob man mit ihm in einem förmlichen Vertragsverhältniss steht (I Reg 15 19 Jer 14 21). Wechselseitige Verpflichtung Gleichberechtigter heisst ברית אחים (Am 1 9), aber der Begriff von ברית schliesst an sich keineswegs die Gleichberechtigung der beiden Parteien in sich. Von ברית redet man auch da, wo der Sieger dem Besiegten gegen die Erfüllung seiner Bedingungen Frieden bewilligt. So Nahas den Jabesiten (I Sam 11 1) und Ahab dem Benhadad (I Reg 20 34, wo übrigens mit Wellhausen תִּשְׁלָחֵנִי zu lesen ist).

Man verpflichtete sich, indem man zwischen den Stücken des zu diesem Zweck zerlegten Opferthiers durchging, unter dem Fluch (אָלָה Gen 26 28), dass man selbst so zerschnitten werden wolle, wenn man nicht Wort halte (Gen 15 9—11 17 Jer 34 19 vgl. I Sam 11 7 Jdc 19 29)[1]. Jojada zerlegt als Priester den Hauptleuten der Leib-

---

Schutzbürger im Lande wohnt und in gewissem Masse (vgl. aber Dt 14 21) sich der Jahvereligion anbequemt. Einfacher heisst es bezüglich des Volksgenossen Jes 58 7: Entziehe dich nicht deinem Fleische. Vgl. auch S. 333 Anm. 1.

[1] Daher בוא בברית (Jer 34 10), עבר (Dt 29 11), עמד (II Reg 23 3). W. R. Smith (Rel. Sem. 461) parallelisirt die Zerlegung des Thieres in zwei Hälften mit der Theilung des Blutes Ex 24 6 und führt sie einfach darauf zurück, dass beide Theile vom Opfer essen und sich in dem mystischen Leben des Opferthieres vereinigen. Abzüglich dieser letzteren Ausdeutung dürfte W. R. Smith

wache das Opferthier und lässt sie schwören (II Reg 11 4). Aber der Ausdruck כָּרַת לוֹ בְּרִית hat noch einen specielleren Sinn. Wenn der Sieger mit dem Besiegten eine ברית schliesst, so handelt es sich vor allem um die Verpflichtung des letzteren. Deshalb zerlegt der Sieger die Thiere und lässt den Besiegten durchgehen (Ez 17 13 וַיִּבָּא אֹתוֹ בְּאָלָה), wenngleich er selbst vermuthlich mitgeht[1]. Auch der Bund zwischen David und den israelitischen Adeligen bedeutet vor allem die Verpflichtung der Unterthanen (II Sam 5 3), obwohl König und Volk sich bei der Huldigung immer gegenseitig verpflichten (3 21: וְיִכְרְתוּ אִתְּךָ בְּרִית). Deshalb heisst ברית auch die concrete Pflicht, die dem Besiegten vom Sieger auferlegt wird (I Reg 20 34), und כרת לו ברית bedeutet auch s. v. a. er gab ihm ein Gesetz (Job 31 1). Jahve hat einen Bund mit Tag und Nacht, wonach beide zu ihrer Zeit eintreten müssen (Jer 33 20 25). Aber Bund heisst überhaupt soviel als Gesetz, weil der Bund die einzige Form war, in der in Israel ein Gesetz geschaffen und sanctionirt werden konnte. Auch Jahve decretirt seine Gesetze nicht einfach, Israel verpflichtet sich vertragsmässig zu ihrer Beobachtung.

Ex 34 10 11 sagt Jahve: „Siehe, ich schliesse einen Bund .... halte, was ich dir heute gebiete“ und weiter v. 27 28: „Schreibe dir diese Worte auf, denn auf Grund dieser Worte habe ich mit dir einen Bund geschlossen und mit Israel ...“ und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte“. Ex 24 3ff. verliest Mose das Bundesbuch als die Summe der Forderungen, die Jahve an Israel stellt, und als das Volk sich zu ihnen bekannt hat, sprengt Mose das Blut des Opfers, das zu einer Hälfte an den Altar gebracht ist, zur anderen Hälfte auf das Volk: „Siehe das ist das Blut des Bundes, den Jahve auf Grund aller dieser Worte mit euch geschlossen hat“. Bundesworte heissen die zehn Worte von Ex 34 und Bundesbuch die Schrift von Ex 21—23. Gewiss haben nicht erst nachdeuteronomische Redactoren diesen Zusammenfassungen des göttlichen Willens an Israel solche Namen gegeben, man sieht wenigstens nicht ein, weshalb sie Ex 21—23 und Ex 34

---

in soweit Recht haben, als das Durchgehen zwischen den Opferstücken ursprünglich nur die feierliche Form war, in der die Vertragschliessenden das Opferthier unter sich theilten. Aber später hat sich doch wohl jener andere Gedanke eingemischt.

[1] Wenn dagegen David zu Jonathan sagt בִּבְרִית יְהוָה הֵבֵאתָ עַבְדְּךָ עִמָּךְ I Sam 20 8, so bedeutet das nur, dass der Bund von Jonathan als dem Höherstehenden angetragen wurde.

ausdrücklich mit dem Deuteronomium auf eine Stufe gestellt hätten. Denn das hätten sie damit gethan. Jene Stücke sind von ihren Verfassern Bund genannt, weil sie als für Israel gültige Ordnungen von Jahve dem Volke in derselben Weise gegeben sein sollten, wie der König in Israel Gesetze gab, nämlich in der Form des Vertrages, d. h. unter Zustimmung des Volkes. Gesetze giebt der König seinem Volke vor allem in der Vereinbarung, durch die er König wird. So gab auch Jahve Israel sein Gesetz, als er bei der Entstehung des Volkes seine Herrschaft antrat[1]. Aber thatsächlich stammen diese Stücke nicht aus Moses Zeit und obwohl vordeuteronomisch können sie nicht in vordeuteronomischer Zeit die Urkunde eines Vertrages zwischen König und Volk abgegeben haben wie das Gesetzbuch Josias. Dazu fehlte ihnen beiden die

---

[1] Als Zeitpunkt der Gesetzgebung erscheint der Aufenthalt am Sinai (Ex 19—24 34 = JE. — Ex 24 15—31 18 = PC). Im Deuteronomium ist es dagegen der Moment, wo Israel über den Jordan gehen will. Kuenen (Onderz. [2] I, 252ff.) glaubt, dass das Bundesbuch von Ex 21—23 ursprünglich in den ʿArboth Moab gegeben sein sollte und aus Rücksicht auf das Deuteronomium, das an seine Stelle trat, antedatirt wurde. In der That hat der Verfasser von Dt 5 6 das Bundesbuch noch nicht als am Sinai gegeben gekannt. Umgekehrt meint Wellhausen (JfdTh XXII, 464), dass das Deuteronomium ursprünglich am Sinai spielte und aus Rücksicht auf das Bundesbuch in die ʿArboth Moab versetzt wurde. Die Annahme Wellhausen's scheint mir schwieriger zu sein als die Kuenen's. Eine Verlegung des Deuteronomiums vom Sinai nach den ʿArboth Moab konnte nur vorgenommen werden, um ihm neben dem Dekalog von Ex 20 (34) und dem Bundesbuch Raum zu schaffen. Nun hat aber das Deuteronomium einmal für sich existirt und die später vorgesetzte Erzählung (c. 1—3 9 7—10 11) will die Erzählung von Exodus und Numeri ersetzen, d. h. sie rührt von einem Autor her, der das Deuteronomium noch als selbständige Schrift vor sich hatte und erst recht zu einer solchen machen wollte (vgl. auch Dt 4 5 f.). Für diesen Autor bestand dann aber kein Anlass, es aus Rücksicht auf das Bundesbuch vom Sinai nach den ʿArboth Moab zu verlegen. Von vornherein ist es wahrscheinlicher, dass das Bundesbuch dem Deuteronomium weichen musste, als umgekehrt. Im Kern des Deuteronomiums ist freilich nirgendwo angedeutet, dass es in den ʿArboth Moab gegeben sei und möglicher Weise ist es in diese Zeit erst versetzt, als der ursprünglich nicht in ihm enthaltene Dekalog von Ex 20 in seinen Zusammenhang aufgenommen wurde (Dt 5). Aber dann hielt man sich für diese Datirung doch wohl an älteren Vorgang, etwa den des Bundesbuchs. Bundesbuch wie Deuteronomium erwiesen sich so deutlich als für das in Kanaan ansässige Volk bestimmt, dass sie erst beim Uebergang über den Jordan Sinn hatten. — Auch nach der Eroberung des Landes wird die Bundesschliessung wiederholt und Israel sein Gesetz gegeben (Jos 24 vgl. c. 8 und besonders Jos 24 25 und damit Ex 15 25, welche Worte sich ursprünglich vielleicht auf Kades beziehen).

nöthige practische Zuspitzung. Dagegen wurde das Deuteronomium in Wahrheit ein Bundesbuch[1]. Es wurde eingeführt in Gestalt eines Bundes, indem die Häupter des Volkes sich gegenseitig zum Gehorsam gegen dies Buch verpflichteten (II Reg 23 3 vgl. Jer 34 8ff. Ezr 10 3 Neh 10 1)[2]. Nun wurde bei jedem Bunde, den Menschen mit einander schlossen, die Gottheit als mitschliessend gedacht. Die Menschen verpflichteten sich gegenseitig, indem sie die Gottheit mit in den Bund zogen. Hatte aber der Bund der Menschen den Gehorsam gegen Jahves Gebote zum Inhalt, so trat die gegenseitige Verpflichtung der Menschen nothwendig in den Hintergrund vor der Verpflichtung gegen Jahve und der Bund der Menschen unter einander wurde ein Bund mit Jahve[3]. Schon das Bundesbuch von Ex 21—23 sollte in Form eines Bundes zwischen Jahve und Israel gegeben sein, er war abgeschlossen, indem das Blut auf Altar und Volk gesprengt war (vgl. noch Zach 9 11). Daneben ist dort auch von einer Bundesmahlzeit die Rede, die die Aeltesten Israels angesichts der leibhaftigen Erscheinung Jahves

---

[1] Vielleicht hatte der Bund Josias auch auf cultischem Gebiete gewisse Antecedentien. Der Bund Josuas (Jos 24 25), der auf Abschaffung des Götzendienstes geht, bedeutet gewiss eine Antedatirung, er braucht aber keine Antedatirung des Josianischen zu sein. Nach II Reg 11 17 verpflichtet Jojada Volk und König zur Abschaffung des Tyrischen Baaldienstes. Auffällig ist aber hier der Ausdruck: „Jojada schloss einen Bund zwischen Jahve und zwischen dem Könige und dem Volke, dass man ein Volk Jahves sein wolle (und zwischen dem Könige und zwischen dem Volke)“. Die eingeklammerten Worte sind eine Dublette, sie fehlen in der Chronik und II Reg bei Lucian, aber vielleicht sind sie das Ursprüngliche und dann würde sichs um etwas ganz anderes handeln. Doch vgl. Klostermann z. St.

[2] An letzterer Stelle wird aber für den Vertrag der Menschen unter einander אֲמָנָה gesagt, ברית hatte für den Verfasser schon zu specifischen Sinn. Vgl. noch II Chr 23 3 29 10, sowie II Reg 11 17 Jos 24 25.

[3] Vgl. Wellhausen, Prol.[3] 436f. Er macht darauf aufmerksam, dass Jer 34 13 18 die Vorstellung zwischen einem Bunde mit Jahve und einem Bunde der Menschen unter einander schwankt. Im Kerne des Deuteronomiums (c. 12—26) ist vom Bunde Jahves als dem Gesetze nur 17 2 die Rede, in einem Stücke (16 21—17 7), das wenigstens nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht. In dem (späteren) Rahmen des Deuteronomiums ist dagegen viel vom Bunde die Rede und zwar sowohl vom deuteronomischen als auch von dem am Horeb, aber auch von dem Bunde mit den Vätern als der unverbrüchlichen Gnadenverheissung (Dt 4 31 8 18). Dagegen redet der Rahmen des Deuteronomiums so wenig wie sein Kern von einem Bundesschluss, durch den das Volk sich auf dies Gesetzbuch verpflichtet hätte. Die Worte 26 16—19 stehen völlig abgerissen da und verrathen sich damit als secundär.

hielten (Ex 24 11), wie sonst Menschen durch ein gemeinsames Essen mit einander Bund schliessen (Jos 9 14 Gen 26 30 31 46 54 II Sam 3 20)[1]. Man kann nicht verkennen, dass überhaupt das Verhältniss zwischen Jahve und Israel hier durch Annahme des Bundesbuches perfect wird. Aber es ist doch noch etwas anderes, wenn am Schluss des deuteronomischen Gesetzes gesagt wird: „Du (Israel) hast dem Jahve sagen lassen, dass er dein Gott sein solle und du in seinen Wegen gehen und seine Satzungen und Gebote und Rechte halten und auf seine Stimme hören wollest. Und Jahve hat dir sagen lassen, dass du ein ihm eigenthümliches Volk sein sollest und dass er dich über alle Völker, die er gemacht hat, erheben wolle zu Lob, Ehr und Preis und dass du dem Jahve deinem Gott ein heiliges (d. h. unverletzliches) Volk sein sollest“ (Dt 26 17—19). „Sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein“, heisst es zuerst Hos 2 25 vgl. 1 9 und danach bei Jeremia, Ezechiel und Zacharia, den deuteronomischen Schriftstellern, in Lev 17—26 und im Priestercodex[2].

Wie schon oben (S. 284 f.) bemerkt wurde, hat das Deuteronomium seine einzigartige Bedeutung schliesslich dadurch bekommen, dass Juda von ihm wieder abfiel und bald darauf unterging. Das gab dem Bunde Josias und dem aus ihm hergeleiteten Bunde, der

---

[1] Zeichen und Zeugen des Bundes sind Steine und Säulen (Ex 24 4 Dt 27 Jos 8 24 26 27 vgl. Gen 31 45 49 51 52 und v. 46 48). Sie erinnern beide Theile, hier natürlich vor allem Israel, an die übernommene Verpflichtung und überführen es event. des Bundesbruchs, sie gewährleisten ihm aber auch den Bestand des Bundes. Solche Bundeszeichen sind auf Seiten Israels auch die Beschneidung (Gen 17 9 ff.) und der Sabbath (Ex 31 17 Ez 20 12), auf Seiten Gottes bezüglich seines Bundes mit allem Fleisch der Regenbogen (Gen 9 12 ff.).

Als Inhalt des zwischen Jahve und Israel geschlossenen Bundes heisst das Gesetz die Worte des Bundes (Ex 34 28 Dt 29 8 Jer 11 2 3 6), aber auch der Fluch des Bundes wird so genannt (Jer 11 8). Ferner heissen die Gesetzestafeln die Tafeln des Bundes (Dt 9 9 11 15) und das Gesetzbuch das Buch des Bundes (Ex 24 7 II Reg 23 2 21). Aber das Gesetz heisst auch schlechthin der Bund, d. h. Bund der Väter (Mal 2 10) oder vielmehr Gottes Bund (Dt 4 13 33 9 Ps 25 10 44 18 78 37 103 18 II Chr 34 32), die Lade Jahves heisst als der Gesetzesbehälter Bundeslade (vgl. bes. I Reg 8 21). Auch einzelne Gesetze werden ברית genannt (Gen 17 13 Ex 31 16 Lev 24 8 Neh 13 29).

[2] Vgl. z. B. Jer 7 23 Ez 11 20 Zach 2 15 Dt 4 20 Lev 26 12 Gen 17 7 8. Hierher gehört auch die deuteronomistisch gefärbte Stelle Ex 19 5 6: „Wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk.“

zu Moses Zeit geschlossen sein sollte, noch einen anderen Sinn, als er Ex 24 vorliegt[1].

Die Propheten entwickelten in zweierlei Sinn die Idee eines Bundes zwischen Jahve und Israel. Sie machten überhaupt den Bestand des Verhältnisses zwischen Gott und Volk davon abhängig, dass Israel durchaus dem göttlichen Willen entspräche. Von da aus forderten sie die Vernichtung des gegenwärtigen Volkes, aber zugleich verhiessen sie für die Zukunft, dass Jahve selbst die Bedingungen schaffen werde, unter denen ein neues Israel seinen Willen erfüllen könnte (s. o. S. 203, 226, 242). In ersterer Rücksicht bedeutete der Bund nur die Verpflichtung Israels gegen Jahve, in letzterer dagegen vielmehr eine Verpflichtung Jahves gegen Israel. Mit dem höchsten Ernst fassen namentlich die älteren deuteronomistischen Schriftsteller und das Corpus von Lev 17—26 den Bund als Verpflichtung Israels auf. Zur Zeit Josias konnte man

[1] Wellhausen hat darauf aufmerksam gemacht, dass Amos, Hosea und Jesaja in beiderlei Beziehung den Ausdruck „Bund" nicht gebrauchen. Hosea findet einmal, dass man Israels Ungehorsam gegen Jahve mit einem Bundesbruch vergleichen könne (6 7). Danach wird man ihm beipflichten müssen, wenn er Hos 8 1 für interpolirt erklärt (Proleg.[3] 436f.). I Reg 19 10 fehlt ברית in der LXX, in v. 14 fehlt es ebenfalls in Cod. Al. und bei Lucian und in Cod. Vat. ist es offenbar später eingetragen. Wo Hosea aber von der ewigen Verpflichtung redet, die Jahve einst gegen Israel eingehen werde, sagt er wunderlich genug: dann schliesse ich dir einen Bund mit den wilden Thieren (2 20). So konnte Hosea nicht reden, wenn man gewohnt war, von der Verpflichtung Jahves gegen Israel und Israels gegen Jahve als einer ברית zu reden. Aber man darf daraus schwerlich schliessen, dass, was Gen 15 8ff. 18 und Ex 24 34 von ברית gesagt wird, jünger sei als Hosea. Derartige Ueberlieferungen konnten für die Propheten auch nichts bedeuten, weil sie unter der Verpflichtung Israels und auch unter der zukünftigen Verpflichtung Jahves etwas ganz anderes verstanden.

Lehrreich ist aber auch der Sprachgebrauch der späteren Propheten. Erst Jeremia bezeichnet die Verpflichtung Israels gegen Jahve als ברית. So zuerst in Bezug auf das Deuteronomium: Verflucht sei der Mann, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes (11 3 vgl. v. 2 6 8 10 22 9 34 13 18 Ez 16 59 44 7). Von einem neuen besseren Bunde im Gegensatz zum alten redet allein der nachexilische Verfasser von Jer 31 31 (vgl. oben S. 239, Anm. 1). Das ist aber eigentlich die Verpflichtung Jahves gegen Israel. Bei Ezechiel ergiebt sich der Gedanke eines neuen Bundes nur indirect aus der Antithese von 16 62 gegen v. 59 60. Uebrigens redet er schlechthin von einem Bunde, den Jahve in Zukunft mit Israel schliessen wolle als einer unverbrüchlichen Gnadenzusage (Ez 34 25 37 26). Ebenso steht es mit den Verfassern von Jes 40—66; vgl. 42 6 49 8 54 10 55 3 59 21 61 8. Von einem Bunde mit den Vätern als der Bürgschaft der Hoffnung wissen diese alle noch nichts. Auch Ez. 16 8 60 sind anderer Art.

meinen, mit Jahve zum Frieden gekommen zu sein, aber der Rückfall des Volkes und der Untergang Judas zerstörten diese Illusion. Der Bund war gebrochen und mit der Zerstörung Jerusalems hatte Jahve sein Verhältniss zu Israel thatsächlich gelöst (Jer 11 8 10 22 9 34 13 18 Ez 16 59 44 7 Jer 31 32 Dt 29 13 ff. 30 15 ff. 31 16 20 Lev 26 15 25). Am Schluss des Bundesbuchs bedroht Jahve freilich sein Volk für den Fall, dass es ihm nicht gehorchen werde (Ex 23 21), aber vor allem giebt er ihm doch Verheissungen für den gegentheiligen Fall, den der Verfasser offenbar erhofft (v. 22 ff. 25 b—31 a). Dagegen wird Israel im Deuteronomium mit dem Fluch belegt, falls es von Jahve abfalle (Dt 28 vgl. Lev 26), es ruft ihn auch selbst auf sich herab (Dt 27 vgl. Jos 8 24 19—22) und die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung, die in der Redaction des Richter- und Königsbuchs vorliegt, constatirt jenen Abfall in der vergangenen Geschichte.

Gleichwohl kommt die Bundesidee der jüdischen Gemeinde auf eine wesentliche Abwandlung der prophetischen Ideen hinaus. Die absolute Verpflichtung Israels gegen Jahve definirte das Judenthum in einem Gesetz, das dem Sinne der Propheten nicht entsprach, und zugleich antecipirte es die Zukunftshoffnung der Propheten. Trotz oder vielmehr wegen der ausbleibenden Bekehrung des Volkes klammerte es sich an den Gedanken des Bundes als der Verpflichtung Jahves gegen Israel. Diese Verpflichtung, die für die Propheten Gegenstand der Zukunftshoffnung war, nahm man jetzt für den Rest des Volkes in Anspruch und redete in diesem Sinne von dem Bunde mit Jahve, den die nächste Zukunft bringen sollte, den man aber auch in Form der Verheissung in die Erzväterzeit zurücktrug und überdies für das dem Gesetz unterworfene Volk schon jetzt als gültig betrachtete. In verschiedener Weise bezeichnen Ezechiel und der Anonymus von Jes 40—66 diesen Uebergang. Die Forderung einer inneren Umwandlung des Volkes durch Gottes Wunder, die der Anonymus von Jer 30 31 im Sinne Jeremias wiederholt (Jer 31 31 ff. vgl. auch Jer 32 40), wird auch von Ezechiel erhoben (Ez 36 26—27), aber er sagt auch, dass Jahve im Andenken an den früheren Bund ohne Rücksicht auf die Sünde des Volkes einen Bund mit ihm mache (Ez 16 60 ff. vgl. Dt 30 6 mit 29 3). Nach dem Anonymus von Jes 40—66 schliesst Jahve im Blick auf den Knecht, d. h. auf das wahre Israel innerhalb des falschen einen Bund mit dem Volke, das einst in seiner Gesammtheit seinem Willen entsprechen wird (Jes 42 6 49 8). Aber die Voraussetzungen einer zukünftigen Be-

kehrung des Volkes und weiterer Läuterungsgerichte, unter die Ezechiel und dieser Anonymus die Verpflichtung Jahves stellen, ändern nichts an der Thatsache, dass sie sie antecipiren und damit überhaupt der Idee des Bundes einen anderen Sinn geben. Fortan bedeutete er nicht sowohl, dass Jahve sein Volk zu absolutem Gehorsam verpflichte und andernfalls sein Verhältniss zu ihm löse, als vielmehr, dass er Israel für immer seine Gnade zugesagt habe. Sein Friedensbund sollte fortan feststehen wie der unwiderrufliche Noabund (Jes 54 9 10). Damit sind die prophetischen Ideen von Gericht und Gnade in ein gegentheiliges Verhältniss gebracht, das Prius ist zum Posterius geworden. Das Gericht war eben eingetreten und sein Erfolg ein höchst unvollkommener an dem Volke, das nach geschichtlicher Nothwendigkeit der Träger der Religion bleiben musste. Die Wahrheit der Religion war dann aber fortan von dem Ernste bedingt, mit dem man zwischen dem wahren und falschen Israel unterschied. In vollem Masse hat das der Anonymus von Jes 40—66 gethan und er hat dabei auch in der jüdischen Gemeinde Nachfolge gefunden. Aber als unlösbar erschien der Bund. Jahve konnte die Verletzung des Bundes von Seiten Israels schwer strafen (Jes 24 5), aber er konnte den Bund nicht überhaupt aufheben (Lev 26 44 Dt 4 31). Auch der Sünde Israels gegenüber gedachte[1] er an den Bund (Ez 16 60), heiliger Bund heisst schliesslich gar die Gemeinde selbst (Dan 11 28 30). Hierbei konnten und mussten die Ideen der Erwählung und des Bundes das schwerste Missverständniss erfahren, das die Geschichte immer wieder zu corrigiren hatte.

Bemerkenswerth ist noch die Gestalt, in der die Bundesidee im Priestercodex des Pentateuch erscheint. Mit Israel selbst wird hier überhaupt kein Bund geschlossen, sondern an ihm lediglich der Bund mit Abraham, Isaak und Jakob, d. h. die diesen gegebene Zusage erfüllt (Ex 6 4ff.). Deshalb wird auch das Israel geoffenbarte Gesetz hier gar nicht als Bedingung des Bundes mit Israel hingestellt. Jahve giebt dem Volke seine Gnadenverheissung und dann weiter seine Gebote, deren Erfüllung selbstverständlich und bei ihrer Natur am Ende auch leicht denkbar ist. Ebenso ist es bei dem Bundesschluss mit Abraham und dem früheren mit Noa, der sich auf alle Menschen, sogar auf die Thiere erstreckt (Gen

[1] זָכַר vgl. Gen 9 15 Ex 2 24 6 5. הִבִּיט Ps 74 20. Hierbei wird besonders auf den Bund mit den Erzvätern Bezug genommen (Lev 26 42 45 Dt 4 31 II Reg 13 23 vgl. Mi 7 20), seltener auf den am Sinai (Zach 9 11 Ps 50 5).

9 8ff. vgl. 6 18 c. 17). Die Frömmigkeit Abrahams und Noas ist beide Mal die Voraussetzung der göttlichen Zusage, aber die Bundesgebote beziehen sich bei Noa (trotz des angeschlossenen Verbotes des Mordes) und Abraham wie später bei Mose auf lauter äusserliche Dinge. Schon dem ersten Menschen giebt Gott ein Gebot (Gen 1 28ff.), aber von einem Bunde ist da nicht die Rede, denn der Bund ist für den Priestercodex unverbrüchliche Gnadenzusage [1], die konnte aber nicht der ersten Menschheit gegeben werden, die in der Sintfluth untergehen sollte, sondern allein der zweiten in Noa. Also liegt hier die Auffassung des Bundes, die zuerst bei Ezechiel auftritt, in noch mehr verflachter und dabei völlig abstracter Form vor — auch ein Beweis für die nachezechielische Entstehung dieser Schrift. Vgl. noch den Salzbund Lev 2 13. — Die Bünde mit David (II Sam 23 5 Jer 33 21 Ps 89 4 II Chr 13 5 21 7), Levi (Jer 33 21 Mal 2 4 5 8 vgl. Num 18 19) und Pinehas (Num 25 13) haben ebenfalls alle den Sinn unverbrüchlicher Zusagen [2].

§ 17. Ezechiel und der Priestercodex des Pentateuch.

Mit dem unglücklichen Ende Josias kam zunächst auch sein Werk, die deuteronomische Reformation, wieder zu Fall. Von neuem gewann der Götzendienst die Oberhand (Jer 11 9ff.) und mit ihm die Ungerechtigkeit (Hab 1 4 Jer 22 13ff.). Der Gehorsam gegen

[1] Es scheint, dass J und E, abgesehen von Gen 15 18ff., von einer Beschwörung der Verheissung Kanaans an die Väter nichts erzählten. Denn Gen 50 24 bezieht sich auf etwas zurück, was die Genesis überhaupt nicht berichtet, Gen 26 3 wird allgemein für später gehalten und die Integrität von Gen 24 7 wird von Dillmann mit Recht bezweifelt. Um so mehr ist an notorisch späteren Stellen von der beschworenen Verheissung die Rede (Gen 22 16 Ex 6 8 13 5 11 32 13 Num 14 16 30) und sehr oft in Dt und Josua. Vgl. noch Jer 11 5 Ez 16 8 20 5 6 15 23 28 42 36 7 44 12 47 14 Mi 7 20 und die Verheissungen beim Anonymus Jes 45 23 54 9 62 8. Gleichbedeutend damit ist die Beschwörung der Drohung gegen die Heiden (Dt 32 40 Jes 14 24 Jer 49 13 51 14). Dass Jahve dem David das Königthum zugeschworen habe (II Sam 3 9), hat man schwerlich vor dem Untergang des Nordreichs gedacht (vgl. Ps 89 4 132 11 und weiter Ps 110 4). Dagegen beschwört Jahve bei Amos seine Drohung gegen Israel, die in der That viel unglaublicher war als seine Verheissung (Am 4 2 6 8 8 7 Jer 22 5 44 26). Vgl. dazu Num 32 10 Dt 1 34 2 14 Jos 5 6 Jdc 2 15 Ps 95 11. Vgl. sonst noch I Sam 3 14, auch keine alte Stelle.

[2] Ueber den Sinn von ברית im Priestercodex hat unterdessen auch J. J. P. Valeton jr. (ZATW 92, 1ff.) gehandelt. Mit Recht hebt er hervor, dass der Priestercodex die Gesetzestafeln nicht לֻחוֹת הַבְּרִית, sondern לֻחוֹת הָעֵדוּת nennt. Uebrigens verweist er zur Illustration des Begriffes der ברית im Priestercodex glücklich auf das Gebet Neh 9.

das Gesetz schien nichts gefruchtet zu haben, der sinnliche Hang des Volkes wandte sich deshalb zu den Culten zurück, die es mit halbem Herzen und vielfach auch mit bösem Gewissen aufgegeben hatte. Nicht der Götzendienst Manasses, sondern die Reformation Josias erschien vielen als gottlose Neuerung und Abfall. Bis zum Untergang Jerusalems dauerte dieser Zustand fort. Auch jetzt schloss dieser Götzendienst das zuversichtlichste Vertrauen auf Jahve und namentlich auf den Tempel in sich (Jer 7), ein Vertrauen, das durch die Deportation Jojachins und die theilweise Plünderung des Tempels im Jahre 597 nicht gebrochen, sondern eher noch gesteigert wurde. Es schien undenkbar, dass Jahve seinen Hausrath lange in den Händen der Chaldäer lassen sollte (Jer 27 28). So wagten die Judäer zweimal den ungleichen Kampf mit Nebukadnezar. Selbst die schreckliche Erfüllung der prophetischen Drohung brachte die Masse keineswegs zu der Einsicht, dass die Propheten im Recht gewesen seien. Noch in Aegypten bekam Jeremia zu hören, dass all dies Unglück von dem Moment an eingetreten sei, wo man unter Josia den Dienst der Himmelskönigin eingestellt habe (Jer 44 16 ff.). In dem verwüsteten Juda flackerte der national-religiöse Fanatismus auch nach der Zerstörung Jerusalems wieder auf (Ez 33 24) und während des Exils bestand hier derselbe Götzendienst fort, den Propheten und Gesetz bekämpft hatten.

Die deuteronomische Reformation würde keine dauernden Folgen gehabt haben, wenn das Reich Juda bestehen geblieben wäre. Ihre geschichtliche Bedeutung war am Ende doch dadurch bedingt, dass Jerusalem ein Menschenalter später zerstört wurde. Dadurch allein wurde es ermöglicht, das unter Josia begonnene Werk wiederaufzunehmen und durchzuführen. Aber der Weg war gewiesen, den die prophetische Partei nach der Zerstörung Jerusalems einzuschlagen hatte, die Institutionen waren geschaffen und die Formen vorgebildet, in denen in und nach dem Exil aus den Trümmern des alten Israel die jüdische Gemeinde entstand. Die wahre Bedeutung dieser Institutionen und Formen trat freilich erst an den Tag, als der nationale Staat und das israelitische Volksthum dahingefallen waren. Ueberhaupt hat erst der Untergang des Reiches Juda die Nothwendigkeit des radicalen Bruches mit der Vergangenheit, der in der Tendenz der prophetischen Religion und des Gesetzes lag, weiteren Kreisen zum Bewusstsein gebracht. Josia hatte reformiren wollen, in Wahrheit kam es auf eine völlige Neugründung an, für die die Zerstörung Jerusalems und das Exil Raum schafften.

Das Ende des nationalen Reiches öffnete dem Gesetz die Bahn, die Religionsgemeinde trat an die Stelle des Staates, die Priester und die Schriftgelehrten an die Stelle der Könige, die Gesetzeserfüllung an die Stelle des natürlichen Volkslebens.

Im schärfsten Gegensatz gegen das Untergegangene entstand das Neue, das treibende Motiv war dabei das Bewusstsein einer ungeheuren Schuld, die die ganze Vergangenheit bedeutete. Dies Bewusstsein hat der Untergang Judas in dem Rest des Volkes, so weit er im Anschluss an die prophetische Partei erhalten blieb, wachgerufen, es bildet von da ab einen Grundzug des Judenthums. Das alte Israel hatte keinen wesentlichen Gegensatz zwischen seinem Sollen und Sein empfunden. Freilich gerieth Israels Thun oft genug in Widerspruch mit dem göttlichen Willen, aber das schien in der Kurzsichtigkeit der Menschen begründet zu sein, die den richtigen Weg verfehlte. Deshalb bedurfte Israel eben der göttlichen Thora in Priesterthum und Prophetie. Nur Einzelne sündigten aus Bosheit, אַנְשֵׁי בְלִיַּעַל, die nichts taugten. Gottlos waren freilich die Völker gewesen, die Jahve vor Israel vertilgt hatte, aber Israel meinte eben anders zu sein. Auch das Verdammungsurtheil, das die Propheten über ihr Volk sprachen, galt zunächst der Gegenwart, der Vergangenheit nur, so weit sie unlöslich mit der Gegenwart zusammenhing. Die schärfsten Urtheile fällen Hosea und Jeremia, die den Untergang Israels und Judas weissagen und als Glieder ihres Volkes die Nothwendigkeit des Untergangs aufs tiefste empfinden, gleichwohl betrachten auch sie die Sünde des Volkes als Entartung seiner ursprünglich guten Natur. Freilich hatte es schon früh die Bahn des Verderbens betreten und sie nie wieder verlassen (Hos 9 10 11 1 f. Jer 32 30 ff., vgl. dag. Jes 1 21 f.). Aber unter dem Eindruck des Unterganges Jerusalems wurde diese Beurtheilung der Vergangenheit noch erheblich verschärft. Jahve hatte sein Kleinod in die Hände der Heiden gegeben und seinen heiligen Namen vor der Welt entweiht, das war nur zu verstehen, wenn eine ungeheure Schuldenlast auf Israel lag. Ezechiel sieht in der ganzen Vergangenheit Israels nur Gottlosigkeit. Von jeher hatte Israel seinem Gott widerstrebt, dessen grundloser Liebe und Treue es alles verdankte. Seit dem Auszuge aus Aegypten war seine Geschichte eine ununterbrochene Kette von Treulosigkeit und Ungehorsam, „Haus Widerspenstigkeit“ ist bei Ezechiel die stehende Bezeichnung des Volkes. Nach Hoseas und Jeremias Vorgang schildert er Israel und Juda als Ehebrecherinnen, deren Schande sogar über den Aus-

zug aus Aegypten hinaufreichte (23 2ff. c. 16). Die Propheten hatten die Unglücksfälle der jüngsten Vergangenheit als Züchtigungen verstanden, durch die Jahve vergeblich das Volk von seinen Sünden abbringen wollte, so dass deshalb der letzte vernichtende Schlag als unvermeidlich erschien (Am 4 6ff. Jes 9 7ff. Jer 2 30). Jetzt wurde das Unglück der gesammten Vergangenheit unter diesen Gesichtspunkt gestellt und die Sünde, die es hervorrief, sollte immerdar der Götzendienst gewesen sein, um den sich der Kampf zwischen der prophetischen Partei und dem Volke schliesslich gedreht hatte und der im Verstande der Propheten allerdings so alt war wie das Volk selbst. Deshalb erklärt Ezechiel auch die Noth Israels in Aegypten aus Götzendienst, den Israel dort getrieben habe. Die deuteronomistische Redaction der älteren Geschichtsbücher (Genesis bis II Regum) hat diese Betrachtung der Vergangenheit weiter durchgeführt. Hier werden die einzelnen Nöthe der Richterzeit und die darauf folgenden Rettungen sammt und sonders aus einem entsprechenden Wechsel von Abfall und Bekehrung erklärt. Aber die Bekehrung war niemals eine aufrichtige, unausrottbar wurzelte im Herzen des Volkes der Hang zum Götzendienst, schon nach dem Verlauf der Richterzeit konnte man voraussehen, wie es mit ihm einmal enden musste. Ebenso wird die Königszeit zu allermeist verdammt. Salomo diente in seinem Alter den Götzen, die Strafe dafür war die Losreissung Israels vom Hause Davids. Aber Israel war dann in der Sünde Jerobeams für immer von Jahve abgefallen. Schon bei der Gründung des Nordreichs war deshalb sein Untergang besiegelt. Juda, das freilich im Tempel von Jerusalem das wahre Heiligthum hatte, war im Grunde nicht viel besser. Wohl waren einzelne seiner Könige fromm gewesen, aber nur Hiskia und Josia waren dem David an Frömmigkeit gleich und ihre Frömmigkeit konnte die Gottlosigkeit des Volkes, d. h. den Götzendienst nicht dauernd abstellen. Darum musste auch Jerusalem mit dem Tempel fallen, wie früher Israel gefallen war (II Reg 17)[1]. Schon dem Salomo war dies für den Fall angekündigt, dass Israel zu den Götzen abfiele (I Reg 9), Samuel hatte es dem Volke bei der Einsetzung Sauls angedroht (I Sam 12), ja Mose und Josua hatten den Vätern, als sie über den Jordan gingen, die dereinstige Vertreibung Israels aus Kanaan vor Augen gestellt (Dt 28ff. Lev 26 Jos 23f.).

[1] Zu Jerusalem sagt Jahve bei Ezechiel: Dein Vater war der Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin (16 3, vgl. dag. Jes 1 21). Dasselbe sagt Ezechiel von Israel (16 45).

Aber auch das Israel der Wüstenzeit sollte um nichts besser gewesen sein als das spätere, seine langen Leiden waren Strafe für immer neue Gottlosigkeit[1]. Israel hatte auch damals an den Götzen gehangen (Dt 31 16) und nicht mit aufrichtigem Herzen den Bund geschlossen (v. 21). Selbst die grössten Helden und Heiligen verschonte der Vergeltungspragmatismus nicht. Während Salomos Götzendienst und Davids Schandthat in der Ueberlieferung gegeben waren, wird für Moses und Aharons Tod in der Wüste die Erklärung gefordert und gefunden[2].

In dieser Verurtheilung der ganzen Vergangenheit zog man nach der Erfüllung der prophetischen Drohung das Facit der prophetischen Strafpredigt. Ein tiefer Ernst liegt ihr zu Grunde, so fremdartig und abstossend sie auch im Einzelnen wie im Ganzen erscheinen mag. Man schob die Schuld nicht von sich ab, indem man die Väter anklagte, man bekannte damit vielmehr die eigene Schuld, das Israel der Gegenwart war mit dem der Vergangenheit am Ende doch identisch (Neh 9 vgl. 1 6). Einmal erwacht war dies Bewusstsein aber auch unausrottbar. Der Eindruck des Schlages, von dem das Volk einst getroffen war, konnte nie wieder verwischt werden, er erneuerte sich für die Juden in allen Unglücksfällen, die ihnen in ihrer späteren nicht minder leidvollen Geschichte beschieden waren. Denn der Glaube, auf dem sie standen, war immerdar nur festzuhalten in dem Gedanken, dass Jahve ihr altes Glück wegen der Sünden der Väter vernichtet habe und es wegen ihrer eigenen Sünden nicht wiederherstelle.

Der Gedanke, dass die menschliche Natur als solche sündhaft sei[3], stammt nicht sowohl von den Propheten als vielmehr von ihren

---

[1] Ex 32 22 אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת־הָעָם כִּי בָרָע הוּא. Num 14 27 הָעֲדָה הָרָעָה הַזֹּאת (vgl. v. 11). Dt 9 24: מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם יהוה מִיּוֹם דַּעְתִּי אֶתְכֶם (vgl. v. 7 ff.); vgl. 31 27.

[2] Num 20 12 24 27 14 Dt 32 51, vgl. dag. Dt 1 37 3 26 4 21.

[3] Die Fluthsage ist fremdländischen Ursprungs, aber bei den Hebräern hat sie dadurch einen besonderen Sinn gewonnen, dass die Fluth hier allein aus der Sünde erklärt wird und dass sie mit dem Sündenfall die ganze Vorstellung von der Urzeit ausfüllt. Wie alle Geschichte nach späterer Anschauung, so verläuft auch die Urgeschichte der Menschheit in der Verkettung von Sünde und Gericht, Frömmigkeit und rettender Gnade. Die Strenge des göttlichen Gerichts wird in der einmaligen Vernichtung des gesammten Weltbestandes vorgestellt und die Grösse der Gnade in der Rettung des Einen Frommen, durch den die Menschheit und die gesammte Thierwelt vor dem völligen Untergang bewahrt und neu gegründet wird, um in einer fortan unerschütterlichen

Nachfolgern. Denn die Propheten führen die Sünde doch immer wieder auf den freien Willen zurück. Seine geschichtliche Wurzel hat er aber im Untergang Israels und Judas, d. h. in der Deutung, die dies Ereigniss von Seiten der Propheten und ihrer Jünger erfuhr. Mit Israel fielen alle Völker unter dasselbe Gericht und somit unter dasselbe und wo möglich ein noch schärferes Urtheil. Auch das alte Israel glaubte wie alle Welt, dass jeder Mensch aus Irrthum überall in Schuld und Strafe fallen könne, aber es dachte nicht daran, dass alles Schicksal der Menschen das Eine göttliche Gericht bedeute. Dagegen ist die Sündhaftigkeit der Menschen im Sinne des Judenthums das Complement des überall sich manifestirenden und weltumfassenden göttlichen Gerichts, wie es die Propheten predigten. Aber ein Unterschied zwischen der Prophetie und dem Judenthum und zugleich eine Uebereinstimmung zwischen diesem und dem alten Israel besteht nun doch in der Auffassung von Sünde und Schuld. Für die Propheten ist Sünde überall nur die That des freien Willens, während das Judenthum wie das alte Israel auch jede unbewusste Verletzung der göttlichen Ordnung als Sünde betrachtet, die als solche der Sfrafe verfällt oder wenigstens verfallen kann. Dieser Rückfall des Judenthums in die vorprophetische Auffassung der Sünde ist die Folge der einseitig religiösen Auffassung des menschlichen Sollens, die die Religion des Gesetzes überhaupt characterisirt. Nach Elifaz bedeutet die natürliche Unreinheit der Creatur eine Schuld, die sie mit der Vernichtung büssen mag (Job 4 17 ff.). Sündig war der Mensch empfangen und geboren (Ps 51 7). Sünde bedeutete alle Unreinheit, sündig war deshalb am Ende auch die todte Creatur, im Cultus wird auch sie entsündigt.

Die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur hatte ferner der Kampf der Prophetie mit dem Volke gelehrt, es lehrte sie aber auch der Kampf zwischen Gesetz und Leben, der sich durch die ganze

---

Naturordnung festen Bestand zu haben. Trotz der Sünde soll nie eine Sündfluth wiederkehren. Auf dem letzteren Gedanken liegt aber nicht der Nachdruck. Vielmehr ist die Sündfluth das vorgeschichtliche Gegenbild des geschichtlichen Weltgerichts. Die prophetische Idee des Weltgerichts hat das Interesse der Hebräer für diesen Stoff geweckt, der dem Kern des jahvistischen Erzählungswerkes nicht angehört und ihm erst im 7. Jahrhundert eingefügt sein wird. In diese Zeit führt auch der hier ausgesprochene Gedanke von der Verderbtheit der Menschennatur (Gen 6 5 8 21), der das Verdict der Propheten über ihr Volk zur Voraussetzung hat. Mit prophetischen Anschauungen steht es freilich in Widerspruch, dass Jahve durch das Opfer Noas umgestimmt wird. Aber hierin folgt die Erzählung einfach dem fremdem Muster.

Geschichte des Judenthums hinzieht. Unverbesserlich war den Propheten das gegenwärtige Israel und Juda erschienen, aber in und nach dem Strafgericht sollte Jahve von neuen Anfängen aus ein Volk schaffen, das seinem Willen entspräche. Nach Hosea musste er Israel in die Wüste zurückführen, da sollte es ihm gehorsam werden wie einst (Hos 2 16 17). Nicht minder hatte Jeremia erwartet, dass das Volk sich im Exil von ganzem Herzen bekehren werde (29 12 13). Zuversichtlich erhoffte er das von den nach Assyrien deportirten Efraimiten und später von der Gola Jojachins (Jer 3 24 vgl. Ez 11 14 ff.). Dazu bedurfte es freilich eines Wunders von oben. Jahve musste dem Volke ein neues Herz geben (Jer 24 7 Jes 32 15)[1]. Thatsächlich blieb dies Wunder aus und wenngleich man nicht aufhörte, darauf zu hoffen[2], so forderte die wirkliche Sachlage doch ihr Recht. Auch Ezechiel redet von jener Hoffnung, er bringt sie auf den Ausdruck, dass Jahve dem Volke statt des steinernen Herzens ein fleischernes[3] geben (36 16 11 19 20) und es durch seine Wohlthaten so beschämen werde, dass es sich bekehren müsse (20 41 ff.). Aber wie weit das Volk von dieser Bekehrung entfernt war, lehrte der Augenschein.

Ezechiel war im Jahre 597 mit dem Könige Jojachin nach Babel deportirt und in Anlehnung an Jeremia weissagte er dort unter den Exulanten den Untergang Jerusalems. Seine Leidensgenossen waren mit den in Jerusalem Zurückgebliebenen bitter verfeindet, aber am Bestande Jerusalems hing ihre Religion, ihr Dichten und Trachten (vgl. auch Jer 29). Sie zwangen den Propheten zum Schweigen, Jahre lang musste er sich still zu Hause halten und nur gegenüber gelegentlichem Besuch konnte er seine Erwartungen äussern, erst nach dem Falle Jerusalems durfte er frei reden. Die Nachricht davon donnerte die Exulanten derartig nieder, dass sie vor Schrecken die üblichen Trauergebräuche unterliessen, voll Verzweiflung starrten sie einander an, ein Schuldgefühl befiel sie, in dem sie vergehen zu müssen meinten (24 15 ff. 33 10 37 11). Aber das brachte die Leute weder sofort noch auch in ihrer Gesammtheit zur Unterwerfung unter die prophetische Predigt. Nach wie vor standen

---

[1] Nach Dt 30 6 (vgl. die Glosse 29 3) ist auch der Gehorsam gegen das Gesetz durch ein solches Wunder bedingt.

[2] Ueber Jer 31 31 ff. s. o. S. 239 Anm. 1.

[3] Der Ausdruck ist bezeichnend, die Sünde ist danach auch für Ezechiel eigentlich das Widernatürliche und nicht das Natürliche und die Bekehrung Wiederherstellung der Natur. Vgl. auch Ez 3 5 6.

Ezechiel und die Mehrzahl seiner Leidensgefährten mit der grössten Schärfe einander gegenüber, Trotz stiess hier auf Trotz, mit einer Stirn härter als Kiesel begegnete Ezechiel seinen Gegnern. Grimmig klatschte er in die Hände über seinen schrecklichen Triumph (6 11 21 19 22 22 13) und in einer Sprache, die jedes Gefühl wie jeden Geschmack verletzt, schildert er die Sünde, die nun gestraft sei. Aber nach dem Ton, in dem Ezechiel redet[1], muss man sich auch die Leute vorstellen, zu denen er spricht. Wohl war der Jahveglaube des Volkes jetzt tödtlich getroffen, aber der Götzendienst hatte darum noch kein Ende. In ihrer Mehrzahl dürften die Exulanten in Babylonien wie die in Aegypten im Heidenthum untergegangen sein, dahin musste die Verehrung Jahves im fremden Lande führen. Jedenfalls war es nur ein Theil von ihnen, der das immer wiederholte וידעתם כי אני יהוה zu Herzen nahm.

Das Gesetz war eine Quelle der Sündenerkenntniss, es ist aber zuerst selbst aus dieser Erkenntniss entstanden. Gegenüber der völligen Verderbtheit des alten Israel, wie sie den prophetisch Gesinnten nach der Zerstörung Jerusalems zum Bewusstsein kam, verneint es bei Ezechiel und seinen Nachfolgern das gesammte bisherige Wesen Israels, es will das heilige Leben gegenüber dem natürlichen sündigen lehren.

Die Verurtheilung des gegenwärtigen Volkes und seiner Väter bedeutet aber bei Ezechiel und seinen Nachfolgern zunächst nur die Ueberzeugung, dass es mit dem Volke völlig anders werden müsse, keineswegs aber seine gänzliche Unverbesserlichkeit. Unverbesserlich musste das Volk erscheinen, wenn man auf seine Gesammtheit sah. Aber auf eine wunderbare Umwandlung der Gesammtheit hatte man schon früher verzichtet, als man unter Hiskia und Josia den Weg practischer Reformen beschritt. Man musste diesen Weg jetzt von neuem betreten, es musste nur in anderer Weise geschehen. Das nationale Reich, auf das man sich früher gestützt hatte, war dahingefallen, man war auf die freie Zustimmung der Einzelnen angewiesen. Es galt die Einzelnen zu gewinnen und sie practisch zur Erfüllung des göttlichen Willens anzuleiten, um so um den kleinen Kern der Anhänger des Gesetzes ein neues Israel zu sammeln. Der Eindruck der furchtbaren Erlebnisse, die den Propheten Recht gegeben hatten, machte sich in der That bei Vielen geltend und sie wurden gewonnen durch die Verheissung der Wiederherstellung Israels und durch die

[1] Vgl. übrigens Jes 56 9ff.

Drohung eines abermaligen Gerichts, das ihr vorausgehen sollte, noch mehr aber durch die Verheissung und Drohung individueller Vergeltung, die sie dabei erfahren sollten.

Eine individualistische Zeitströmung machte sich schon vor der Zerstörung Jerusalems in Juda bemerkbar. Im Vorgefühl des Untergangs der Nation hatten die Einzelnen mehr als früher sich auf sich selbst zu stellen versucht. Neben der Religion macht sich im Zeitalter Jeremias zuerst die profane Weisheit bemerklich. Aber auch in religiösem Sinne begannen damals die Einzelnen ihren selbständigen Werth zu empfinden und dem entsprechend grössere Ansprüche und Hoffnungen zu hegen. Die Predigt der Propheten hatte dazu das Ihre beigetragen. Wenngleich ihre Drohung dem Volke in seiner Gesammtheit galt, so kehrte sie sich doch mit besonderer Zuspitzung gegen einzelne Individuen, die in besonderem Masse schuldig erschienen oder der prophetischen Predigt in den Weg traten. Weiterhin wurde die Drohung mehr und mehr dahin eingeschränkt, dass ein Rest des Volkes, vor allem diejenigen, die sich dem prophetischen Worte fügten, erhalten bleiben sollten (Zph 2 1 ff.). Jeremia drohte bei der letzten Belagerung Jerusalems allen mit dem Tode, die in der Stadt blieben, aber Leben verhiess er allen, die zu den Chaldäern überlaufen würden (Jer 21 8 9). Besonders sollte er dem Baruch (Jer 45) und seinem Lebensretter, jenem äthiopischen Eunuchen (Jer 39 15 ff.), solche Verheissungen gegeben haben. Ezechiel hatte mit Bestimmtheit erwartet, dass beim Untergang Jerusalems zwischen Gottlosen und Frommen ein scharfer Unterschied gemacht würde. Kein Frommer sollte dabei umkommen (9 3 ff.), aber auch kein Gottloser verschont bleiben[1].

Der älteren Zeit war es selbstverständlich erschienen, dass der Sohn die Sünden des Vaters und das Volk die Sünden früherer Generationen und am Ende des Stammvaters büsste. Auch die deuteronomistischen Schriftsteller stellten den Satz auf, dass Jahve die Sünden der Väter heimsuche an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, dass er aber bis ins tausendste Glied wohlthue denen, die ihn lieben und seine Gebote halten (Dt 5 9 10 Ex 20 5 6)[2]. Damit

---

[1] Dass Ezechiel auch dies letztere geweissagt hatte, zeigt die wunderliche Erklärung des gegentheiligen Ausgangs (14 12 ff. vgl. 21 8, welche Stellen mit 9 3 ff. unvereinbar sind).

[2] Das לַאֲלָפִים wird Dt 7 9 doch wohl richtig erklärt. Dass Joram und Hosea von Israel nicht so gottlos waren als ihre Vorgänger, beruht schwerlich auf Ueberlieferung.

wollten sie zum Gehorsam gegen das Gesetz ermuntern und vor seiner Uebertretung warnen, sie setzten dabei voraus, dass das Gemeingefühl die Ansprüche der Einzelnen überwiege. Dieser Glaube war auch im späteren Judenthum sehr lebendig. Die deuteronomistischen Schriftsteller erklären die Langmuth, mit der Jahve Juda verschonte, aus der Frömmigkeit Davids und die Zukunftshoffnung wurde auch späterhin mit dem Gedanken an die frommen Väter und Heiligen der Vorzeit begründet. Aber die Zeitgenossen Ezechiels verspotteten die Meinung, dass der Untergang Jerusalems die Strafe für die Schuld der Vergangenheit, namentlich für die Sünde Manasses sei[1]. Sie sagten: die Väter assen saure Trauben und den Kindern wurden die Zähne stumpf (Ez 18 2 vgl. Jer 31 29). Ezechiel ist deshalb bemüht zu zeigen, dass die gegenwärtige Generation nicht besser sei, als die frühere. Im Tempel von Jerusalem sieht er in der Vision eben solche Gräuel, wie sie einst Manasse geübt hatte (c. 8). Zedekia ist um seines Eidbruchs willen der Rache Jahves verfallen (c. 17) und das nach Jojachins Deportation in Jerusalem zurückgebliebene Volk ist in jeder Hinsicht zum Gericht reif (c. 22). Ezechiel läugnet aber auch, dass der Einzelne jemals für die Sünden des Vaters oder der Vater für die Sünden des Sohnes sterbe, ebenso wenig will er zugeben, dass die Gerechtigkeit des Vaters dem Sohne nützen könne. Noa, Daniel und Hiob hätten keines ihrer Kinder aus einem göttlichen Gericht retten können, wenn es gottlos gewesen wäre (14 12ff.). Nach beiden Seiten tritt er somit dem Satze entgegen, dass Jahve den Kindern vergelte[2]. Es erscheint ihm selbstverständlich, dass der gerechte Gott, in dessen Gewalt alle Menschen sind, jeden nach seinem Recht behandelt (c. 18).

Ezechiel war der Ueberzeugung, dass der Wiederherstellung Israels ein weiteres Gericht vorausgehen müsse, durch das Jahve alle Gottlosen austilgen würde (20 33ff. 13 9), dass aber bis dahin jeder Sünder sich bekehren und damit dem göttlichen Gerichte entgehen, wie umgekehrt jeder Gerechte zum Sünder werden und dem Gericht verfallen könne. Er sah seinen Beruf der Hauptsache nach darin, jeden Einzelnen vor diesem Gerichte zu warnen, die Gottlosen zur Bekehrung und die Gerechten zum Beharren in der Gerechtigkeit aufzurufen (Ez 3 16ff. c. 33). Kirchenpolitiker ist er dabei nicht, er ist wirklich von dem Glauben getragen, dass die

[1] Jer 15 4ff. 32 28ff. II Reg 23 26 24 3 Lev 26 39f. Thr 5 7 Jes 65 7.

[2] Auch Dt 7 10 wird die Bestrafung der Kinder für die Väter abgelehnt; vgl. Dt 24 16 II Reg 14 6.

göttliche Gerechtigkeit, so unerbittlich streng sie sei, niemals Unrecht thun könne. Dazu gehörte aber auch, dass sie keinen Sünder ungewarnt strafe. Ezechiel ist sich bewusst, dass Jahve jede Seele von ihm fordern müsste, die ungewarnt vom Gericht ereilt würde. Dieser Glaube an die göttliche Gerechtigkeit giebt jedem Einzelnen einen religiösen Werth, wie er ihn früher nicht gehabt hatte. Er hat aber zur Kehrseite die Gewissheit, dass jeder Einzelne die Kraft in sich trage, sich von der Sünde abzuwenden und so aus den Consequenzen seiner früheren bösen Thaten herauszukommen. Die Wichtigkeit dieser Ausführungen Ezechiels hat Wellhausen (Skizzen I, 91), erkannt. Ezechiel ergänzt damit in bedeutsamer Weise die Ueberzeugung der Propheten, dass alle Sünde aus dem freien Willen der Menschen stamme. Gottlosigkeit und Sünde sah er überall vor Augen, aber er verlor darüber den Muth nicht, es gab eine Bekehrung, für die es nie zu spät war, so lange das Gericht noch verzog. „Wendet euch um und ab von allen euern Sünden, damit euch die Schuld nicht ins Verderben stürze! Werft von euch alle eure Sünden, mit denen ihr gesündigt habt, und schaffet euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Warum wollt Ihr sterben, Haus Israel! Denn ich habe kein Gefallen am Tode des Sterbenden, bekehrt euch und lebt“ (Ez 18 30—32)! Die späteren Gesetzgeber meinen freilich nicht, dass jeder Gottlose sich bekehren könne, was Ezechiel darüber sagt, ist auch nicht nur für das Gesetz bedeutsam geworden, aber auch das Gesetz stellt principiell der Sünde den freien Willen gegenüber, der sie überwinden kann.

Von Ezechiel stammt ferner das Dogma der individuellen Vergeltung, das dem Gesetz zu Grunde liegt. Er erwartete diese Vergeltung für Alle von dem zukünftigen Gericht, das bei seinem Eintritt jeden Einzelnen so nehmen würde, wie es ihn eben fände. Wer dann gottlos war, sollte sterben, wer gerecht, sollte leben. Aber schon in der Gegenwart sah er ein fortgehendes richterliches Walten Jahves an den Einzelnen (3 20) und für die Zukunft erwartete er eine Vergeltung, die sich immerfort an den Einzelnen bethätigte (Ez 34) und dem Unrecht ein Ziel setzte[1]. Das ist auch eine Vor-

[1] Auch die Vision Zach 5 1—4 will zeigen, wie Gott allem Unrecht in Juda ein Ende macht. Bis dahin haben sich die Einzelnen mit Flüchen der Diebe und der Meineidigen zu erwehren gesucht, von denen sie geschädigt wurden. Aber diese Flüche wirkten nicht immer, jetzt lässt Jahve Einen wirkungskräftigen Fluch gegen sie alle ausgehen. Es scheint, dass man in alter Zeit Flüche auf kleine Blätter schrieb und sie vom Winde treiben liess, damit sie so das Haus des Beleidigers träfen.

aussetzung des späteren Gesetzes. Wo die menschliche Rechtspflege nicht ausreichte, der Sünde zu begegnen, da sollte überall die göttliche Vergeltung eintreten[1]. Allerdings ist diese Vergeltung bei Ezechiel wie im Gesetz wesentlich negativ gedacht. Während der Gottlose dem Tode verfällt, bleibt der Fromme erhalten, durch das Gericht scheidet Jahve die Sünder aus seinem Volke aus[2].

Zur Bekehrung, die Jedem freisteht, giebt Ezechiel dem Einzelnen practische Anleitung. Er zählt eine Reihe von Sünden und Tugenden auf, deren Meidung und Beobachtung die Gerechtigkeit ausmache. Die Gerechtigkeit vor Gott besteht aus einer Summe von Gerechtigkeiten (צְדָקוֹת). Wer danach handelt, soll vor dem Gericht bestehen. Es ist beachtenswerth, dass in dieser Aufzählung die moralischen Gebote noch durchaus vorwiegen[3]. Andersartig ist aber die Gesetzgebung, in die das Buch Ezechiel schliesslich ausläuft (c. 40—48). Diese Gesetzgebung ist freilich nicht unmittelbar das Grundgesetz der jüdischen Gemeinde geworden, im Anschluss an Ezechiel entstand vielmehr im Exil eine ganze Schule, in der seine Ideen fortlebten und weiter ausgebildet wurden. Aus dieser Schule ging das keineswegs einheitliche Gesetzbuch hervor, das der Schriftgelehrte Esra 80 Jahre nach der ersten Rückwanderung aus Babylonien mitbrachte und bald nach dem Jahre 445 in Jerusalem einführte, der

---

[1] Vgl. namentlich in Lev 17—26 das וְנָתַתִּי פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וגו und sonst Jer 31 29 30.

[2] Von hier (vgl. auch Ez 13 9) stammt wohl die Vorstellung oder das Bild vom Buche des Lebens (Ex 32 32 f. Mal 3 16 Ps 69 29). Die Redeweise findet sich freilich schon Jes 4 3, aber die betreffenden Worte gehören schwerlich dem Jesaja an. Das Bündel des Lebens (I Sam 25 29) ist dagegen als ein Beutel mit Steinen oder auch als ein Bündel von Pfeilen gedacht, das man schüttelt. Wessen Stein oder Pfeil herausfällt, hat das Spiel verloren. Da waltet das Schicksal über den Einzelnen.

[3] „Wenn ein Mann gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übt: nichts Blutiges isst (für הֶהָרִים lies mit W. R. Smith nach 33 25 הַדָּם) und seine Augen nicht zu den Götzen (Gillulim) des Hauses Israel erhebt und das Weib seines Nächsten nicht befleckt und keinem menstruirenden Weibe sich naht und Niemanden bedrückt und das Pfand des Schuldners zurückgiebt, keinen Raub begeht, sein Brod dem Hungrigen giebt und den Nackten kleidet, nicht gegen Zinsen leiht und keine Draufgabe (bei der Rückgabe) nimmt, vom Unrecht seine Hand zurückhält und gerechtes Gericht übt zwischen den Leuten, in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte hält sie zu thun, — der ist gerecht, er soll wahrlich leben, spricht Jahve“ (Ez 18 5—9). Vgl. sonst Dt 27 15—26 Jes 33 14—16 Ps 15 24 3—6.

Priestercodex des Pentateuch. Für das Verständniss des letzteren ist aber die Gesetzgebung Ezechiels von grösster Wichtigkeit.

Auf Neujahr 572 v. Chr., 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, wurde Ezechiel im Geiste nach Jerusalem versetzt, wo er auf dem erhöhten Zion den zukünftigen Tempel erblickte. Am Ostthor des Heiligthums nahm ihn ein Engel in Empfang. Er führte ihn durch alle einzelnen Baulichkeiten, erklärte ihm ihren Zweck und mass ihm ihre Dimensionen mit Ruthe und Schnur vor. Als die Vermessung und Erklärung beendet war, führte er ihn wiederum vor das Ostthor des äusseren Vorhofes und hier sah Ezechiel, wie Jahve auf den Cheruben in den neuen Tempel einzog. In demselben Aufzuge, in dem er einst den alten verlassen hatte (c. 8—11), kam er heran. Nachdem er im Debir des Tempels seinen Sitz eingenommen hatte, wurde Ezechiel in den inneren Vorhof beschieden und Jahve erklärte ihm, dass er von nun an wieder an dieser Stelle wohnen und sie nie wieder verlassen wolle, da die Israeliten diesen Ort in Zukunft nie wieder durch ihre Gräuel entweihen würden. Hierauf gab Jahve eine neue Cultusordnung, die als solche zugleich auf eine förmliche Volksordnung hinauskam. Er bestimmte die Construction und die Masse des Altars, sowie die siebentägigen Opfer, mit denen er eingeweiht werden sollte. Dann legt Jahve das Verhalten des Volkes zum Heiligthum dar. In Zukunft sollte kein Heide mehr in den Tempel kommen, die heidnischen Tempelsclaven, die früher die niederen Dienste am Heiligthum verrichtet hatten, werden daraus verwiesen. An ihre Stelle treten die Priester der judäischen Landstädte, die bis auf Josia auf den Höhen amtirt hatten. Zur Strafe dafür sollen sie des Priesterrechts verlustig gehen, das in Zukunft allein den Nachkommen der ehemaligen Tempelpriester, den Söhnen Sadoks gehören soll. Kein Laie darf in Zukunft den inneren Vorhof betreten, nicht einmal dem Fürsten soll das gestattet sein. Genau werden die Stellen bestimmt, an denen der Fürst an den verschiedenen Tagen beten und das Opfermahl geniessen soll, es wird auch angegeben, in welcher Weise das Volk an den hohen Festtagen den Tempel zu betreten und zu verlassen hat. Jahve giebt ferner genaue Anweisungen über die Einkünfte und Rechte der Priester wie über ihre Pflichten, die von ihnen zu beobachtende Reinheit und ihr Verhalten im Tempel und beim Gottesdienst. Die Feste des Kirchenjahres werden neu bestimmt und die an jedem Alltag und Festtag darzubringenden Opfer systematisch fixirt. Die Kosten des Cultus hat der Fürst zu bestreiten und zwar aus einer Steuer, die er in

bestimmter Höhe im Volke erheben darf. Für seinen Unterhalt wird ihm übrigens ein bestimmter Grundbesitz zu unveräusserlichem Eigenthum überwiesen. Zuletzt wird noch gezeigt, wie der Tempel auch äusserlich den Mittelpunkt des Landes bildet. In seiner unmittelbaren Umgebung wohnen die Priester, nördlich davon die Leviten, südlich liegt die heilige Stadt, im Westen und Osten der Grundbesitz des Fürsten. Weiter südlich und nördlich wohnen die 12 Stämme, 7 im Norden und 5 im Süden, das Ostjordanland wird den Heiden preisgegeben. Vom Tempelhause geht aber eine Quelle aus, die das Todte Meer gesund macht und die Wüste Judas in ein fruchtbares Land verwandelt.

„Jahve ist dort" soll in Zukunft Jerusalem heissen, dahin fasst Ezechiel alle seine Hoffnungen schliesslich zusammen (48 35) und ein Israel, in dessen Mitte Jahve wieder wohnen kann, ist seine Forderung. Als Jahve seinen Platz in Debir wieder eingenommen hat, erklärt er dem Seher: „Menschenkind, du hast den Ort meines Thrones und den Ort meiner Fusssohlen gesehen, woselbst ich inmitten der Söhne Israels auf ewig wohnen will, und nicht soll fürder das Haus Israel meinen heiligen Namen entweihen, weder sie noch ihre Könige durch ihre Hurerei und durch die Leichen ihrer Könige in ihrem Tode, — da sie ihre Schwelle neben meine Schwelle setzten und ihren Thürpfosten neben meinen Thürpfosten und nur eine Wand zwischen mir und ihnen war und sie meinen heiligen Namen entweihten durch die Gräuel, die sie übten, und ich sie in meinem Zorn vertilgte. Nun aber sollen sie ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige von mir fern halten, so will ich in ihrer Mitte wohnen in Ewigkeit" (43 7—9).

Der Abstand, der den Ezechiel und das ihm folgende Gesetz von der Prophetie wie von dem alten Israel scheidet, kommt in diesen Worten zu einem merkwürdigen Ausdruck. Das Wohnen Jahves inmitten seines Volkes war auch dem alten Israel und den Propheten als der Inbegriff alles Glückes Israels erschienen, aber für beide bedeutete es etwas anderes. Es war ferner für das alte Israel etwas Selbstverständliches gewesen, für die Propheten dagegen etwas durchaus Bedingtes, aber in anderer Weise als für Ezechiel. Nicht nur die sittliche Verderbtheit des Volkes und nicht nur der Götzendienst hat den Jahve von dieser Stelle vertrieben, Ezechiel muss ebenso sehr daran denken, dass die Könige in unmittelbarer Nähe des Tempels wohnten und begraben wurden.

Durch den Untergang Jerusalems hatten das heilige Land und

der heilige Berg ihre Bedeutung nicht verloren, sondern noch grössere Bedeutung gewonnen. Das Volk war vernichtet, aber das Land und der heilige Berg waren geblieben, das war die einzige Realität, die der Glaube auf Erden besass und an die er sich klammerte. An der Rückkehr in die Heimath und zum Heiligthum hing alle Zukunftshoffnung, der Zion war der Crystallisationspunct, um den allein ein neues Israel sich bilden konnte. Die Religion bedurfte auch eines Gegengewichts gegen den universalen Character des Gottesglaubens, um ihren nationalen Character festhalten zu können, ohne den sie überhaupt dahingefallen wäre. Ein Gegengewicht fand sie am heiligen Berge. Auf lauter Wundern stand die Zukunft, durch Israels Schwert konnte Jahve sein Volk nicht wiederherstellen. Aber der Glaube an diese Wunder bedurfte eines realen Substrats und er hatte es am Zion und am heiligen Lande. Wohl hatte Jahve sein Land und sein Heiligthum verlassen, er war nicht unlöslich mit ihnen verbunden, wie man früher geglaubt hatte. Aber er musste dahin zurückkehren[1]. Von jeher hatte er sich hier in seiner Herrlichkeit geoffenbart und wenn er sein Heiligthum für den Augenblick in die Hände der Heiden gegeben hatte, so musste er sich in Zukunft um so gewisser von seinem Heiligthum aus als der erweisen, der er war (Ez 38 39). Die Heiden meinten ihn mit seinem Heiligthum vernichtet zu haben, in der That war damit seinem Namen die höchste Schmach angethan (Ez 24 21 36 16 ff.), diese Schmach musste abgethan werden, indem er den Zion wieder zu Ehren brachte. Das nothwendige Complement dieser Werthschätzung des heiligen Orts war aber eine neue Werthschätzung des Cultus.

Aber zugleich übertrug man auf das heilige Land und auf den heiligen Ort den Ernst des prophetischen Gottesglaubens. Der alten Vorstellung, dass das Land Israels rein und das fremde Land unrein sei (Am 7 17), gab man den Inhalt, dass alle Sünde Befleckung des Landes und auch in sofern Beleidigung Jahves sei (Jer 2 7 f. 3 1). Unter diesen Gesichtspunct stellt das spätere Gesetz alle Unreinheit (Lev 18 25 Num 35 33 f.), in erster Linie wurde natürlich der Götzendienst so angesehen. Das heilige Land hatte zuletzt das gottlose Volk ausgespieen wie einst die Kanaaniter. Es war Jahves Land auch vor und ohne Israel (Lev 18 25—28 20 22 f. Ez 16 50). Aber alle Befleckung des Landes war namentlich Be-

[1] Vgl. Ez 43 Jes 40 3 ff. 52 8 60 1 f. 63 18 f. Hagg 1 8 Zach 2 9 14 ff. 8 3 Mal 3 1 2 24, vgl. Jes 24 23 26 21 Jer 3 16 17 Jo 4 16 ff. Zeph 3 15 Zach 9 8 14 3 5.

fleckung des Heiligthums Jahves (Ez 5 11 43 7 Lev 15 31 c. 16 20 3 Num 19 13 20 Mal 2 11). In der Ehrfurcht vor dem Heiligthum schien deshalb alle religiöse Pflicht aufgehen zu müssen. „Meine Sabbathe sollt ihr halten und mein Heiligthum fürchten, ich bin Jahve", so heisst es Lev 26 2 am Schluss der Gesetzgebung von Lev 17—26. Aber auch die Gesetzgebung Ezechiels und des Priestercodex kommt am Ende hierauf hinaus.

Die Aufgabe ein wahres Israel statt des untergegangenen falschen darzustellen war deshalb thatsächlich eine cultische. Sie war das schon deshalb, weil die Wiederherstellung eines nationalen Staates weder im Bereich der geschichtlichen Möglichkeit noch auch in der Tendenz der prophetischen Religion lag. Nur eine Religionsgemeinde konnte entstehen, die als solche cultisch organisirt sein wollte. Sie war es aber vor allem deshalb, weil ein Volk Jahves in sittlicher Vollkommenheit nicht mit einem Schlage darzustellen war und an eine Preisgabe des Opferdienstes und der heiligen Sitte damals noch weniger gedacht werden konnte als früher. Für die Masse musste die Religion nach wie vor der Hauptsache nach im Cultus aufgehen. Zunächst musste man das Volk ja vom rohesten Götzendienst abbringen. Deshalb musste man ihm, da es sich bekehren wollte, einen anderen Cultus und eine andere Sitte geben, als es sie bis dahin geübt hatte.

Aus allen diesen Gründen drängten Cultus und religiöse Sitte die Moralgebote in den Hintergrund, aber Cultus und religiöse Sitte bekamen nun auch einen ganz anderen Sinn, als sie ihn früher hatten. Bei Ezechiel und seinen Nachfolgern vollendet sich ihre äussere und innere Umwandlung, die vom Deuteronomium angebahnt war. Die eigentlich heidnischen Elemente werden jetzt ausgeschieden oder zu israelitischen umgestempelt. Aber die Hauptsache ist, dass jetzt ein einheitliches System des gesetzlichen Cultus dem früheren gegenübergestellt wird. Freilich hatte der Cultus mit allen seinen Gebräuchen von jeher für göttlichen Ursprungs gegolten[1]. Aber der ältere Cultus war nicht nur local verschieden gewesen, er hatte auch im Laufe der Zeit mannigfache Wandlungen durchgemacht. In den letzten Jahrhunderten seines Bestandes war er durch das Eindringen fremder Cultussitten sogar aufs stärkste alterirt. Ueberhaupt war er aber, so sehr er auch auf göttliche Einsetzung zurück-

[1] Vgl. oben S. 135 f. und über den Unterschied des gesetzlichen und vorgesetzlichen Cultus Wellhausen, Proleg.[3] 354 ff.

geführt wurde, in Wahrheit doch dem Herzen des Volkes entsprungen. Er war der spontane Ausdruck der religiösen Stimmung gewesen, jetzt schien er dem gottlosen Eigenwillen des Volkes entstammt zu sein, der gesetzliche Cultus trat ihm gegenüber. Manchen kürzlich eingedrungenen Gräueln der Heiden, aber auch mancher althergebrachten Cultussitte musste das Volk entsagen und manche Neuerung musste es sich gefallen lassen. Der absolute Wille Jahves stellte jetzt einen uniformen und für alle Zukunft unabänderlichen Cultus auf. Damit hörte der Cultus auf, Ausdruck menschlicher Empfindungen zu sein, vor allem bedeutete er fortan die Uebung des Gehorsams gegen das Gesetz.

Die Darstellung des wahren Israel kommt bei Ezechiel wesentlich auf die scharfe Scheidung von Heilig und Gemein hinaus. Im Mittelpunkt des Landes liegt der Tempel, getrennt von der zukünftigen Stadt, in seinem Umkreise wohnen nur die Priester. In der nächsten Umgebung umschliesst ihn ein Freiplatz, dann folgen die beiden concentrischen Vorhöfe. Das Tempelhaus selbst liegt inmitten eines nie zu betretenden Platzes, der Gizra. Höher als der Freiplatz liegt der äussere Vorhof, höher als dieser der innere Vorhof, in dessen Mitte das Tempelhaus abermals höher auf einem Suggestus steht. Den äusseren Vorhof darf kein Heide, den inneren kein Laie, das Allerheiligste darf auch der Priester Ezechiel nicht betreten. Der ganze Tempelbau bietet das Bild völligen Ebenmasses, das ist in Verbindung mit seiner stufenweisen Abgeschlossenheit der Ausdruck seiner Heiligkeit. Sorgfältig ist Ezechiel auf den Schutz der heiligen Dinge bedacht. Es ist ihm wichtig, dass die heiligsten Opfer unter Dach und Fach geschlachtet werden, ihn interessiren die Randleisten der Opfertische und der Sims an den Blutrinnen des Altars. Wichtig sind ihm aus demselben Grunde die Sacristeien und die Trennung der Küchen der Priester von denen des Volkes. Er giebt ausführliche Bestimmungen über die Tracht der Priester, über ihr Verhalten während des Dienstes und in den verschiedenen Lagen des Lebens. Aufs strengste sollen sie überall die Heiligkeit wahren, die sie vom gemeinen Volke abhebt. Streng abgemessen ist auch das Wie und Was des Tempeldienstes. Die Hauptsache sind die regelmässigen Opfer, die an allen Tagen des Jahres nach einer kunstvoll construirten Tabelle von Israels wegen dargebracht werden. Genau nach dem Ebenmass werden die beiden Hälften des Kirchenjahres gestaltet. Die Feste, die man früher nach dem Stande der Ernte feierte, werden auf Monatsdata fixirt und dem Ebenmass des

Kalenders zu Liebe lässt Ezechiel das Pfingstfest überhaupt fallen. Manche, vielleicht die meisten, der Cultusvorschriften Ezechiels knüpfen freilich an das früher Bestandene an, neu ist aber die strenge Systematisirung. Eben dadurch macht er den Cultus zu einem heiligen Exercitium, zur Uebung im Gehorsam gegen den absoluten Willen Gottes.

Ausserdem aber bekommt nun der Cultus in neuer Weise den Character der Sühne und damit in einem neuen Sinne den Character der Heiligung. Man wird gegen Ezechiel und seine Nachfolger leicht ungerecht, sobald man ihre Voraussetzungen übersieht. Ezechiel kommt in seiner Tempelordnung c. 40—48 nur nebenher auf die Moralgebote zurück, deren Erfüllung nach c. 18 die Gerechtigkeit vor Gott der Hauptsache nach ausmacht, er setzt ihre Gültigkeit und ihre Erfüllung als selbstverständlich voraus. Das Volk, das er im Auge hat, hat sich zu Jahve bekehrt und Jahve hat aus ihm alle Gottlosen ausgetilgt. Ebenso zielt der Priestercodex des Pentateuch auf eine Gemeinde, in der eine vorsätzliche Uebertretung der moralischen wie der cultisch-ceremonialen Gebote des Gesetzes überhaupt nicht vorkommt. Dafür sorgt die göttliche Vergeltung wie die von der Gemeinde geübte Excommunication (Num 15 27—31). Aber darüber hinaus wollen diese Gesetzgeber ein Volk Jahves von vollkommener Gottwohlgefälligkeit schaffen, wie es der furchtbare Ernst des göttlichen Willens fordert. Diese Vollkommenheit suchen sie durch casuistische Ausgestaltung des Gesetzes zu erreichen, nicht sowohl nach der moralischen, als vielmehr nach der cultisch-ceremoniellen Seite. Das Gesetz machen bei Ezechiel eigentlich die Gebote von Ez 18 aus, die Cultusordnung von c. 40—48 ist vielmehr Ausdruck seiner Zukunftshoffnung. Aber es war unvermeidlich, dass die Cultus- und Ceremonialgebote in erster Linie zum Gesetz wurden.

Es ist die eigenthümlich jüdische Auffassung der Sünde, die dieser Cultus- und Ceremonialgesetzgebung zu Grunde liegt (vgl. oben S. 306f.). Aber sie unterscheidet zwischen lässlicher Sünde und Todsünde, für die erstere, die namentlich irrthümliche Sünde ist, stellt sie die cultische Sühne auf. Das ist der positive Sinn des Opferdienstes, sofern er nicht blos den Gehorsam gegen Gott bedeutet. Sünde ist alle Unreinheit, auch die unverschuldete. Der Entsündigung (חִטֵּא) und Versöhnung (כִּפֶּר) bedürfen nicht nur die Priester und Leviten bei ihrer Weihe, sondern auch der Aussätzige

(Lev 14 18—20), die Wöchnerin (Lev 12 6—8) und die Blutflüssigen (Lev 15 15 30), ja selbst todte Gegenstände wie das aussätzige Haus (Lev 14 52 53), der Altar bei seiner Einweihung (Ex 29 36 37 Ez 43 26) und das ganze Heiligthum alljährlich am grossen Versöhnungstage. Auf Sühne (כִּפֶּר) wird bei allen Opfern reflectirt (Ez 45 15 Ex 29 33 30 15 f. Lev 1 4 17 11). Sühne bewirkt auch der Weihrauch (Num 17 11 ff.) und der Glanz des hohenpriesterlichen Diadems (Ex 28 38), Sühne bewirkt auch die Kopfsteuer (Ex 30 16) und das Weihgeschenk an das Heiligthum (Num 31 50). Denn der Sühne bedürfen die Menschen überall. Vor allem wird sie aber durch das Sündopfer vollzogen.

Sünd- und Schuldopfer (חַטָּאת und אָשָׁם) kommen zuerst bei Ezechiel vor, der sie freilich als bekannt voraussetzt (Ez 40 39 42 13 44 29 45 19). Früher verstand man aber unter חטאת und אשם Geldbussen, die an das Heiligthum gezahlt wurden (II Reg 12 17). Man muss annehmen, dass Sünd- und Schuldopfer aus diesen Bussen hervorgegangen sind und dass sie ursprünglich verschieden waren, wenngleich sie im Priestercodex nicht überall scharf von einander gesondert werden[1]. Für das Verständniss des Sündopfers, auf das es vor allem ankommt, kommt zunächst sein Ritus in Betracht. Wie Wellhausen (Skizzen III, 113) und W. R. Smith (Rel. of the Semites 329 ff. 381 ff.) richtig gesehen haben, ist hier lediglich der Ritus des alten Communionopfers weitergebildet. Das Sündopfer unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass der Genuss des Opferfleisches dem Darbringer entzogen ist, damit ist diesem Opfer der Character höherer Heiligkeit gegeben. An eine stellvertretende Genugthuung ist dabei schwerlich gedacht[2], das Sündopfer kann ja

[1] Vgl. Dillmann, Exod. Lev. 430 ff. Wellhausen, Composit. 334. Bemerkenswerth ist, dass das Schuldopfer dem Grundstock des PC fremd ist.

[2] Dieser Gedanke wird kaum gestreift, wenn es heisst, dass das Blut durch die Seele sühnt (Lev 17 11). Die Seele, die im Blute steckt, darf vom Menschen nicht genossen werden, sondern soll Gott gegeben werden, der sie zur Sühngabe bestimmt hat. Aber Sühngabe bedeutet noch nicht stellvertretendes Strafeleiden (vgl. oben S. 128 f.). Ueberhaupt aber ist es unstatthaft, in diesen Worten einen besonderen Aufschluss über den allgemeinen Sinn der Blutdarbringung zu suchen. Das verbietet schon der Zusammenhang, in dem sie stehen. Das Grauen vor dem Genuss der Thierseele ist das Prius, ihre sühnende Kraft ist daraus abgeleitet. Ursprünglich hatten aber die Menschen das Blut mit der Gottheit getheilt. Es scheint also, dass die stellvertretende Hinrichtung, die die Hebräer vielleicht gar nicht kannten (S. o. S. 128 f.), auch auf den Sinn des gesetzlichen Sühnopfers keinen Einfluss gewonnen hat. Lev 10 17 ist die Meinung gewiss nur, dass der Priester an Stelle des Sünders das Sündopfer verzehrt. Vgl. W. R. Smith, l. l. p. 327.

auch in einem Mehlopfer bestehen (Lev 5 11—13) und anderseits ist das Blut des Sündopfers hochheilig. Mit dem Blut des Schuldopfers, das von ihm nicht zu trennen ist, wird sogar der geheilte Aussätzige von neuem zu einem Gliede der Gemeinde geweiht (Lev 14 14 25). Von einer Unreinheit des Sündopfers ist nirgendwo die Rede. Freilich wird der mit ihm in Berührung Gekommene unter Umständen dadurch unrein und muss sich dann waschen (Lev 16 24 28 Num 19 7 8 10 22). Aber Hochheilig und Unrein erfordern dieselbe Observanz, die heilige Schrift verunreinigt nach jüdischer Vorstellung bekanntlich die Hände. Mit dem Gedanken der Communion concurrirt auch beim Sühnopfer der der Gabe an die Gottheit resp. das Heiligthum, wie namentlich beim Schuldopfer deutlich ist (Lev 5 15 18 25). Auch die Parallele des Sühngeldes, das die Kopfsteuer vorstellt, kommt hierfür in Betracht; vgl. auch die Sühngeschenke der Philister (I Sam 6 3 ff.)[1]. Allerdings wird aber dem Sühnopfer wie dem Opfer überhaupt sein ursprünglicher Sinn grösstentheils genommen, indem es auf das göttliche Gesetz zurückgeführt wird. Da-

[1] כִּפֶּר bedeutet ursprünglich allerdings bedecken und vielleicht liegt diese Bedeutung noch Gen 32 21 vor (vgl. dazu Gen 20 16), aber für den Sprachgebrauch des Priestercodex (כפר עַל und כִּפֻּר) darf man nicht auf sie zurückgehen. Schon das öfter damit verbundene כִּפֻּר verbietet das. Wie das Blut des Opfers den Sünder für Gott unsichtbar machen könnte, ist nicht abzusehen, es wird auch in den seltensten Fällen auf ihn gebracht. Dass aber metonymisch der Sünder an Stelle der Sünde genannt sei, ist deshalb unannehmbar, weil die Phrase häufig mit dem Zusatz „wegen seiner Sünde“ steht. Uebrigens kann auch die Sünde nicht mit Blut zugedeckt werden. כִּפֶּר heisst im Priestercodex vielmehr Sühne vollziehen und ist denominativ von כֹּפֶר (Sühngeld), letzteres bedeutet eigentlich die Bedeckung der Augen des Beleidigten, so dass er die Schuld nicht sieht. Aber auch der Gedanke an כֹּפֶר tritt im Sprachgebrauch des Priestercodex und schon der Früheren ganz zurück, wo כִּפֶּר gesagt wird. Er ist vielleicht noch vorhanden, wenn David II Sam 21 3 sagt: womit soll ich Sühne geben? Aber anders ist es, wenn es c. a. r. bedeutet die Sünde sühnen (Jes 6 7 vgl. das Hithpael I Sam 3 14) und c. a. p. den Beleidigten begütigen (Prv 16 14) und anderseits Jemandem vergeben, d. h. die Schuld als gesühnt ansehen (Dt 21 8). Es bedeutet aber auch ein Unheil beschwören (Jes 47 11) und (mit עַל der Person) Jemandem Schutz verschaffen vor einer Gefahr (Num 8 19). Dem letztgenannten Sinn kommt כִּפֶּר im Priestercodex wohl überall nahe, ähnlich ist es aber auch schon an der freilich nicht alten Stelle Ex 32 30 gebraucht. Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels[1] I, 66, Composition 334. Dillmann zu Lev 4 20. Ed. Riehm, Begriff der Sühne im A. T., Hallisches Osterprogramm von 1876. A. Schmoller, Stud. u. Krit. 1891, 205 ff. — Wellhausen vermuthet wohl mit Recht, dass auch כִּסָּה ursprünglich von der Bedeckung der Augen des Beleidigten und dann erst von Bedeckung der Schuld gesagt wurde (Gen 20 16).

durch bekommt der Ritus den Character des Mysteriums, aber weiter tritt der cultische Vorgang selbst zurück hinter der Stimmung, die er erzeugt. Das ist deutlich an dem feierlichsten Sündopfer, das am Versöhnungstage dargebracht wird.

Um Israels willen muss jedes rituale Vergehen der Einzelnen aufs sorgfältigste gesühnt werden, weil es Befleckung des Heiligthums ist (Lev 15 31 Num 19 13 20). Befleckt wird das Heiligthum am unmittelbarsten durch jedes beim Cultus begangene Versehen. Die Söhne Aharons müssen sterben, weil sie in ungesetzlicher Weise räuchern (Lev 10) und Priester und Leviten tragen beständig den עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ, d. h. die aus jedem cultischen Versehen erwachsende Gefahr (Num 18 1)[1]. Befleckt wird das Heiligthum aber auch durch jede Sünde Israels, wobei zunächst auf die lässliche reflectirt wird (מֵאִישׁ שְׁגָגָה וּמִפְתִּי Ez 45 18). Es besteht schliesslich die Gefahr, dass Jahve das so entweihte Heiligthum wieder verlasse, wie er es einst verlassen hat. Schon Ezechiel schreibt eine halbjährlich zu vollziehende Sühnfeier vor, durch die es versöhnt werden soll (Ez 45 18—20), und nach diesem Vorgang ist im Priestercodex Lev 16 der Versöhnungstag gefordert[2]. Der Hohepriester, der sich durch eine besondere Heiligkeit über die gewöhnlichen Priester erhebt, betritt an diesem Tage für einen Moment das Allerheiligste des Tempels. In dieser einen unmittelbaren Begegnung zwischen Gott und Volk kommt die Versöhnung in einzigartiger Weise zu Stande. Indem der Hohepriester das Blut des Sündopfers in das Allerheiligste bringt, wird die Beziehung zwischen Gott und Volk in voller Reinheit wieder hergestellt und ihr Fortbestand gesichert. Darin gipfelt der Gottesdienst des ganzen Jahres. Die Versöhnung des Volkes ist hier in erster Linie Versöhnung des Heiligthums, weil sein Bestand auf dem Bestande des Heiligthums beruht. Der Hohepriester versöhnt das Allerheiligste von wegen der Unreinheiten der Söhne Israel und ihrer Missethaten nach allen ihren Sünden, ebenso thut er der Stiftshütte, die bei ihnen steht inmitten ihrer Unreinheiten, und er reinigt und heiligt den Altar von wegen der Unreinheiten der Söhne Israel (Lev 16 16ff.)[3]. Aber es

[1] Die Schuld des Heiligthums zu sühnen, dient übrigens das Diadem des Hohenpriesters (Ex 28 38).

[2] Damit soll nicht behauptet sein, dass es vor Ezechiel nichts Aehnliches gegeben habe. Seine Worte sehen nicht danach aus, als ob er etwas völlig Neues verlangte. Aber die Sache hat in älterer Zeit jedenfalls einen anderen Sinn gehabt. Sterben muss wer das Heiligthum befleckt (vgl. Lev 15 31).

[3] Vgl. auch v. 33: und er soll versöhnen das (כִּפֶּר אֶת־) Allerheiligste und

handelt sich nicht allein um die cultischen Vergehen der Gemeinde, im Hintergrunde steht der Gedanke an alle ihre Sünden. Sie werden freilich nicht eigentlich mit dem Opfer gesühnt, vielmehr werden sie auf das Haupt des Sündenbocks bekannt und mit ihm dem ʿAzazel zugeschickt, um dem das Verderben zu bringen, das sie allerdings nun einmal nach sich ziehen[1]. Dazu eröffnet aber das Sündopfer dieses Tages die Möglichkeit.

Es ist nicht leicht, sich der Stimmung zu bemächtigen, die über dem jüdischen Cultus liegt, verschiedene Momente mischen sich in ihr. Auf der einen Seite sucht er das Bewusstsein der Sündhaftigkeit und die Furcht vor dem strengen Richter zu erwecken und wach zu halten[2]. Aber in diesem Ernst meint die Gemeinde thatsächlich auch ihre Versöhnung. im Opferdienst zu erleben. Es ist etwas von der Busse dabei, die die Propheten forderten. Die Fiction, dass nur lässliche Sünden auf der Gemeinde lasten könnten, war am Ende nicht festzuhalten, der Versöhnungstag ist ein Busstag im weitesten Sinn. Aber hierbei steht die lässliche Sünde, die nach prophetischer Anschauung zumeist gar keine Sünde ist, trotz und wegen des Ernstes, mit dem sie aufgefasst wird, dem von den Propheten geforderten Schuldgefühl im Wege und die Bussstimmung findet schliesslich ihre Beruhigung in dem äusserlichen Vorgang des Sühnritus[3]. Dieser Sühnritus bedeutet keine Verbündung zwischen Gott und Menschen im naiven Verstande des Alterthums, als Veranstaltung des göttlichen Willens bedeutet er ein Mysterium[4].

die Stiftshütte und den Altar soll er versöhnen und für (כִּפֶּר עַל־) die Priester und alles Volk der Gemeinde solle er Sühne vollziehen. Vgl. sonst W. R. Smith, Rel. of the Sem. 388 ff. 394 f.

[1] Vgl. Zach 5 5 ff. Prv 21 18 und den Vogel von Lev 14 7 53.

[2] Mit Unrecht meint Dillmann (Exod. Lev. 414), die Sühnopfer kämen dem drückenden Schuldgefühl entgegen, das der Einzelne bei Uebertretung der göttlichen Gebote empfand. Er versteht וְאָשֵׁם Lev 4 13 22 27 5 2 3 als „sich schuldig fühlen“. Aber dazu berechtigen 4 22–28 nicht, selbst dann nicht, wenn man v. 23 mit MT אוֹ und nicht mit LXX וְ liest. 5 17 18 heisst וְלֹא יָדַע nichts als dass er es unwissentlich that.

[3] Die Theorie, dass die Sühne des Opfers nur den lässlichen Sünden gelte, wird auch sonst durchbrochen. Aharon thut durch ein Rauchopfer dem Zorne Jahves Einhalt, der über die Empörung der Gemeinde gegen Mose und Aharon entbrannt ist (Num 17 9 ff.). Schuldopfer sühnen nach Lev 5 21 22 Num 5 5–10 recht schlimme Dinge, die doch dadurch nicht besser sind, dass sie nicht ruchbar werden. Allerdings ist hier aber der pädagogische Character des Gesetzes sehr deutlich. Vgl. auch die Opfer, die Hiob für seine Kinder und seine Freunde darbringt (Job 1 5 42 8 9).

[4] Z. Th. liegt sogar recht grobe Superstition den Cultusbräuchen zu Grunde,

Man empfand den Schauer des Unverständlichen, wenn hier im Blute des Sündopfers die Beziehung zwischen Gott und Volk neu geknüpft wurde. Aber wie mit dem Sündopfer des Versöhnungstages, so steht es mit jedem Sündopfer und überhaupt dem gesammten Opferdienst. Eine präcise Antwort auf die Frage, wie denn der Opferdienst auf Gott einwirke, wusste man schwerlich zu geben. Deutlich ist nur, dass der Gedanke der Communion mit der Gottheit im alten Sinne für die Juden unmöglich geworden war. Der Priestercodex schneidet ihn ab. Das zeigt sich in dem Zurücktreten des Schlachtopfers hinter dem Brandopfer, es zeigt sich schon darin, dass die Opfergaben unzubereitet der Gottheit dargebracht werden.

Eine reale Beziehung zwischen Gott und Menschen stellt der Cultus freilich auch für die Juden dar. Seine Unterbrechung war das Furchtbarste, was man sich denken konnte (Jo 1 Dan 7 ff.). Er bedeutete allerdings viel weniger eine Einwirkung der Menschen auf Gott, als vielmehr die gnädige Annahme der Menschen von Seiten Gottes, die ihren Gehorsam gegen seinen Willen zur Voraussetzung hatte. Das gesammte Verhalten der Menschen musste ihr Opfer rein machen und das Unglück der Gemeinde bewies, dass es vor Gott unrein war (Hag 2 14). Unrein waren nach späterer Vorstellung alle Opfer des zweiten Tempels (Hen 89 73), weil das messianische Heil damals ausgeblieben war[1]. Mit Thränen bedeckte die Gemeinde zu Maleachis Zeit den Altar, um den Jahve um gnädige Annahme des Opfers anzuflehen (Mal 2 13), d. h. damit er ihrer Noth ein Ende mache. Aber umgekehrt schien zu Zacharias Zeit die Wiederherstellung des Opferdienstes, die im Tempelbau zum Ziel kam, die Nähe der messianischen Zeit zu verbürgen. Deshalb waren Josua und seine Amtsgenossen Männer des Vorzeichens, dass bald der Messias kommen werde (Zach 3 8). Denn der Hohepriester des Gott wohlgefälligen Cultus sollte inmitten der Engel unmittelbaren Zugang zum Throne Gottes haben, da mussten die Gebete der Gemeinde Erhörung finden[2].

aber als vom Gesetz vorgeschrieben verlieren die Bräuche diesen Character (Lev 14 1 ff. 49 ff. 16 21 22 Num 5 11 ff. 19 6). — Uebrigens wagte man es nicht die Lade und die Urim und Thummim wiederherzustellen. Vgl. die Interpolation Jer 3 14–18 und Neh 7 65.

[1] Vgl. Stud. und Krit. 1884, 737 ff.

[2] Das ist augenscheinlich der Sinn von Zach 3 7, wo מַהֲלָכִים zu sprechen ist. Dass der Hohepriester dem Throne Gottes nahen darf, beweist auch 3 1 ff. Der Satan hat ihn nicht etwa dahingeführt, vielmehr kommt er, um für die

Diese Schätzung des Gottesdienstes kommt auch darin zum Ausdruck, dass das Fasten im regelmässigen Cultus der Gemeinde keine Rolle spielte. Gefordert wird es nur für den Versöhnungstag und da unter Androhung der Excommunication (Lev 23 29), direct verboten wurde es späterhin für die übrigen Feiertage, auch für den Sabbath und den Neumond (Jud 8 6). Freilich fasteten die Juden viel. In vorzüglichem Masse galt es ihnen als Demüthigung vor Gott (עִנָּה נֶפֶשׁ ist der jüdische Ausdruck für Fasten) und diente als solcher sowohl der privaten Askese wie dem öffentlichen Gottesdienst. Vom Einzelnen wurde es auch Gott gelobt (Num 30 14ff.) und die ganze Gemeinde fastete bei öffentlicher Noth (Jo 1 2). Auch Ezra unterstützt damit sein Gebet um göttlichen Schutz auf seinem Zuge (Ezr 8 21ff.). Im Exil kamen vier jährliche Fasttage auf, mit denen man das Andenken an den Untergang Judas beging. Prophetisch Gesinnte bekämpften das Fasten wohl als ein äusseres Werk (Jes 58), aber Zacharia will die Fasttage vor allem deshalb abgethan wissen, weil die messianische Zeit nahe sei (Zach 7 8). Die Trauer des Fastens konnte ihrem Kommen am Ende im Wege sein. Aber aus eben diesem Grunde sollte es vom regelmässigen Gottesdienst der Gemeinde möglichst ausgeschlossen sein, der den ungetrübten Bestand der Beziehung zwischen Gott und Volk zum Ausdruck brachte. In diesem Sinne behielten die Feste den fröhlichen Character, den sie im alten Israel gehabt hatten[1].

Das System des gesetzlichen Opferdienstes ist also zunächst im Gegensatz gegen den Götzendienst der Vergangenheit aufgestellt. Aber dieser Gegensatz trat nothwendig in den Hintergrund, als der Götzendienst thatsächlich beseitigt war, die Uebung des Gehorsams und die Sühne der Sünde wurde sein Inhalt. Hierbei weist er aber über sich selbst hinaus, die peinliche Sühnung der lässlichen Sünde soll ein Zaun sein gegen die muthwillige.

Aehnlich verhält es sich mit der ceremonialen Sitte, die auf die Dauer für die Gesetzesreligion viel mehr bedeutete als der Opferdienst. Hier macht das Gesetz das alltägliche Leben des Juden zu einer Uebung im Gehorsam gegen den Willen Gottes.

Gemeinde zu bitten, aber er hat noch unreine Kleider an und der Satan verklagt ihn. Er verklagt aber im Hohenpriester die Gemeinde und dass er sie verklagt, beweist ihr Unglück.

[1] Ein Sündopfer wird freilich an allen Festtagen vom Neumond aufwärts neben den festlichen Brandopfern dargebracht.

Auf Schritt und Tritt hat er Gebote Jahves zu erfüllen, die sein Leben mit einem förmlichen Netz überziehen und es mit tausend Fäden an den göttlichen Willen binden. Im Exil, wo der Opferdienst stockte, war es allein die religiöse Observanz, was den Israeliten vom Heiden unterschied. Die Exulanten empfanden es unsäglich bitter, aus der Nähe Jahves verbannt, von dem reinen heimathlichen Boden weggerissen zu sein und nun im Heidenlande leben zu müssen, wo jeder Bissen, den man ass, unrein war (Ez 4 9ff. Hos 9 3ff.)[1]. Die Versuchung war gross, das Interdict, unter dem man lebte, damit zu brechen, dass man dem Jahve auch hier opferte. Aber das führte leicht dahin, dass man ihn mit den Göttern der Chaldäer vermischte, und deshalb traten die prophetisch Gesinnten mit aller Entschiedenheit gegen den Jahvecultus im fremden Lande auf. Um so mehr aber klammerten sie sich dem Heidenthum gegenüber an die specifisch-israelitische Observanz, allein in ihrer Einhaltung konnten sie ihre Religion sichtbar bethätigen und sich des Fortbestandes der Beziehung zwischen ihnen und ihrem Gott bewusst werden.

Das Deuteronomium hatte nicht nur einzelne Ordnungen des Cultus, sondern auch einzelne Observanzen im Gegensatz gegen den Götzendienst unter den Gesichtspunkt des göttlichen Gesetzes gestellt, jetzt ging man auch hierin auf dem eingeschlagenen Wege weiter. In der Abgrenzung gegen das Heidenthum wurde die Observanz schärfer bestimmt und weitergebildet, dann aber in ihrer Gesammtheit als ein unverbrüchliches Statut systematisirt. Thatsächlich konnte sie so den Opferdienst ersetzen, sie ermöglichte es dem Juden im heidnischen Lande Jude zu bleiben. Das Gesetz stellt die Observanz freilich in enge Beziehung zum Heiligthum und zum heiligen Dienst, auf ihre Verletzung bezieht sich in hohem Masse die Sühne[2] und sie selbst bedurfte in sofern des Opfers. Aber sie reflectirt nicht überall auf ein solches und thatsächlich stellte sie auch ohne den Opferdienst das heilige Volk Jahves positiv dar. Auf ihr beruhte daher der Bestand der Diaspora, aber auch in der Muttergemeinde war die Herrschaft des Gesetzes vor allem durch sie vermittelt. Gesetzesreligion ist das Judenthum schliess-

[1] Daniel und seine Freunde enthalten sich sogar aller Speisen, die von heidnischen Händen zubereitet sind (Dan 1). Wie alt dieser Rigorismus ist, ist ungewiss.

[2] Es ist bezeichnend, dass die Reinigkeitsgesetze (Lev 11—15) dem Gesetz über den Versöhnungstag (Lev 16) unmittelbar voraufgehen.

lich viel weniger durch das Opfergesetz als durch das Ceremonialgesetz geworden und gewesen.

Seine einzelnen Vorschriften haben als solche sehr verschiedenen Ursprung und Sinn und stammen aus sehr verschiedener Zeit. Natürlicher Ekel vor Schmutz und Moder, Meidung dämonischer Mächte im weiteren Sinn, Meidung fremden Gottesdienstes und fremder Sitte, moralische und ästhetische Motive kreuzten sich hier von jeher in mannigfaltiger Weise. Zu einem grossen Theil hatte die rituelle Sitte von jeher zum Jahvecultus in Beziehung gestanden. Namentlich vor Begehung des Jahvedienstes mied man und that man von sich ab, was dem Jahve, sofern er überhaupt Gott und sofern er Jahve war, fremd und zuwider erschien. Aber keinenfalls hat alles rituelle Verhalten des alten Israel von jeher diesen Sinn gehabt, es war auch durch allerlei Superstition bestimmt, die mit dem Jahvecultus nichts zu thun hatte. Mancherlei Observanz bedeutete aber auch nicht sowohl die Meidung dämonischer Mächte und fremder Götter, sondern im Gegentheil ihre Verehrung und die Gemeinschaft mit ihnen. Dagegen stellt der Priestercodex das gesammte rituelle Verhalten in den Dienst des Monotheismus und unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit, die Jahve von seinem Volke fordert. Es giebt für ihn nur Eine Heiligkeit, nicht vielerlei particulare (Jes 65 5). Die Bräuche der Superstition werden dabei freilich zu einem guten Theil beibehalten und nur umgedeutet, aber vielfach mussten sie überhaupt beseitigt werden. Auch materiell kehrt sich das Ceremonialgesetz gegen Götzendienst und Superstition.

Ohne Zweifel mied schon das alte Israel den Genuss dieser und jener „unreinen“ Thiere (Gen 7 2 8 8 20). Massgebend war dabei nicht nur die überlieferte Speisegewohnheit, sondern auch die Scheu vor fremdem Cult, sofern dies oder jenes Thier beim Cultus von Gottheiten verzehrt wurde, die man nicht kannte. Auch die Speiseverbote von Lev 11 Dt 14 bekämpfen z. Th. in diesem Sinne den Götzendienst (vgl. Jes 65 4 66 3 17)[1]. Superstitiösen Character hatte gewiss die Viehschande, die schon im Bundesbuch (Ex 22 18), aber auch in den späteren Gesetzbüchern verpönt wird (Lev 18 23 20 15 f. Dt 27 21). Dasselbe gilt wohl auch von der Blutschande, die zur Zeit Ezechiels vielfach vorkam. Speciell gegen den Todtencult richtet sich das Verbot des Glatzenscheerens und Hautritzens

[1] Vgl. W. R. Smith, Kinship 306 ff. Rel. Sem. 427.

im Deuteronomium (14 1 f.), Bräuche, die noch Jeremia als unanstössig erwähnt (Jer 16 6 vgl. Lev 19 27 28). Vielleicht ist Polemik gegen den Todtencult auch mit im Spiel, wenn im Gesetz die menschliche Leiche in so ausserordentlichem Masse als verunreinigend erscheint. Superstitiösen Characters war ferner der Blutgenuss, gegen den schon die ältere Sitte kämpfte, der aber zur Zeit des Deuteronomiums und Ezechiels grassirte. Auch die Enthaltung von Gefallenem und Zerrissenem, sowie von fleischfressenden Thieren hatte z. Th. diesen Sinn. In Beziehung zum Blutaberglauben stand wohl auch das Lev 18 19 20 18 vgl. 15 24 Verbotene (vgl. Ez 18 6 22 10). Unter der rituellen Reinigkeit begreift das Gesetz vielfach auch die blosse Reinlichkeit, wie das bei der Vorschrift von Dt 23 10ff. evident ist. Sie war natürlich von jeher ein Motiv des rituellen Verhaltens, wie beim Kleiderwaschen. Das Gesetz steigert ihre Forderungen und stellt dazu die der Wohlanständigkeit und körperlichen Vollkommenheit, die es wie von den Opferthieren, so in verschiedenem Grade von Priestern und Laien fordert (Lev 21 17ff. Dt 23 2)[1].

Es leidet nun keinen Zweifel, dass die Forderungen der Reinlichkeit und Vollkommenheit im nachprophetischen Gesetz auch symbolischen Sinn haben und auf die moralische Reinheit hinweisen sollen. Die Gesetze über das geschlechtliche Verhalten tendiren natürlich auch auf Keuschheit[2]. Eben dahin gehört das Verbot

---

[1] Lev 22 24 25 wird verboten, castrirte Thiere zu opfern (Kuenen, Hibbert Lect. 1882, 327ff.) nicht aber die Castration von Thieren als solche. Ebenso darf nach Dt 23 2 kein Castrat in die Gemeinde aufgenommen werden, aber die Castration von Menschen wird nicht untersagt. Die Castration von Menschen stand aber z. Th. gewiss auch zum Götzendienst in Beziehung. Vgl. dag. Jes. 56 3ff.

[2] Auffallend ist die grosse Rolle, die das Verbot der Verwandtenehe in Lev 17—26 (vgl. 18 6ff. 20 11ff. Dt 27 14—26, vgl. 23 1) spielt. Diese Verbote decken sich freilich im wesentlichen mit der vorislamischen Sitte der Araber, die von Muhammed zum Gesetz erhoben wurde. Aber das pentateuchische Gesetz stellt nicht einfach die altisraelitische Sitte wieder her und kann wohl auch nicht als blosse Fortbildung derselben verstanden werden. Höchst anstössig erschien freilich schon den alten Israeliten die Ehe zwischen Vater und Tochter, die nach Gen 19 30ff. in Moab und Ammon vorgekommen zu sein scheint. Aber die Verwandtenehen der Erzväter (s. oben S. 146) müssen für die altisraelitische Sitte als typisch gelten. Die Schwagerehe, die Lev 18 16 20 21 verboten wird, wird noch im Deuteronomium (25 5ff.) gefordert. Im Buche Ruth erscheint sie dagegen als eine Antiquität. Geschlechtlicher Umgang mit nahen Verwandten kam zur Zeit Ezechiels vielfach vor (Ez 22 10 11). Er stellt in seiner Aufzählung den Umgang mit dem menstruirenden Weibe und den Ehebruch mit

der geschlechtlichen Vermischung zwieschlächtiger Thiere, des Zusammenspannens von Ochs und Esel, der Mischsaat auf dem Acker und der Kleider aus Wolle und Flachs (Dt 22 9—11 Lev 19 19). Natürlich muss der alte Glaube, dass der Aussatz ein Schlag Gottes sei, in den rigorosen Vorschriften über die Behandlung und Ausschliessung des Aussätzigen, sowie über den vermeintlichen Aussatz an Häusern und Kleidern der Darstellung des heiligen Volkes Jahves dienen. Es ist aber der Gedanke der Verdammung des Sünders, der diesen Gesetzen ihren Sinn giebt[1].

---

dem Weibe des Nächsten zwischen den Umgang mit dem Weibe des Vaters und den mit der Schwiegertochter und Halbschwester, Dt 27 20—23 wird die Thierschande (vgl. Ex 22 18 Lev 18 23 20 15 16) zwischen dem Umgang mit dem Weibe des Vaters und dem mit der Halbschwester und der Schwiegermutter aufgeführt. Der Thierschande von Männern und Weibern liegt wohl sicher irgend ein Cultus zu Grunde, irgend welche Superstition wohl auch dem Umgang mit dem menstruirenden Weibe. Man muss aber auch fragen, ob sie nicht auch bei der Blutschande im Spiele war. Nach Am 2 7 gingen in Israel Vater und Sohn zu derselben Dirne, um den Namen Jahves, wie Wellhausen gewiss richtig erklärt hat, zu heiligen. Es fragt sich dann aber, ob sie zufällig oder absichtlich zu derselben Hierodule kamen, im letzteren Falle müsste es sich doch wohl um eine gräuelhafte Verbündung von Vater und Sohn handeln. Der Umgang mit dem Weibe des Vaters begreift sich zunächst aus der Erblichkeit der Weiber (vgl. oben S. 143) und mit der Schwiegertochter, wenn nicht aus blosser Lascivität, dann aus der Leviratsehe, die in alter Zeit gelegentlich diese Ausdehnung hatte (s. oben S. 147), von da aus könnte man auch den Umgang mit der Halbschwester väterlicher und mütterlicher Seits verstehen. Die Leviratsehe bedeutete nach Dt 25 5, worauf W. R. Smith aufmerksam gemacht hat, ursprünglich vielleicht Polyandrie. Indessen ist davon im Gesetz nicht mehr die Rede und es ist in keiner Weise abzusehen, wie man aus bloss moralischen Gründen dazu hätte kommen sollen, die Leviratsehe im Sinne des Deuteronomiums zu verbieten. Vielmehr hatte die Leviratsehe wohl auch einen superstitiösen Charakter, der dann aber auch für den Umgang mit dem Weibe des Vaters, der Halbschwester u. s. w. anzunehmen ist. Mit der Naturreligion stand vielleicht auch die Häufigkeit des Ehebruchs in Beziehung (Jer 5 7 f.). Uebrigens dürften aber die Verbote der Verwandtenehe die Ausrottung von alter Familiensuperstition bezwecken, die in dem untergehenden Juda in gräuelhafter Weise wiederauflebte und z. Th. wohl auch altkanaanitisch war. Lev 18 24 ff. werden wenigstens alle diese Dinge als kanaanitisch bezeichnet. Vgl. übrigens Dillmann zu Lev 18.

[1] Dagegen ist es in keiner Weise zu begründen, wenn man die Unreinheit, die die menschliche Leiche und diese und jene geschlechtlichen Zustände und Zufälle von Mann und Weib bewirken, mit der Sünde und ihrem Fluch in Verbindung bringt oder die Unreinheit der Leiche daraus begreifen will, das Jahve der Gott des Lebens sei, oder gar die Unreinheit gewisser Thiere dahin erklärt, dass sie in ihrer Gestalt und Wesen dem vollkommenen Leben widersprechen, das die göttliche Heiligkeit angeblich bedeutet.

Tieferen Sinn haben vor allem die beiden Cardinalgebote der jüdischen Observanz, das Sabbaths- und das Beschneidungsgebot. Ezechiel und der Priestercodex verstehen den Sabbath im Grunde schwerlich anders als die Schrift von Jes 56 ff. und schon der Dekalog von Ex 20. Der Sabbath ist Jahves heiliger Tag, der durch die Arbeit so wenig entweiht werden darf, als man geweihten Boden mit profanen Füssen betritt. Er gehört allein dem Jahve, aber nicht so, dass man sich an ihm mit besonderen Leistungen um Jahve bemühte, sondern so, dass an ihm alles menschliche Thun still steht. Damit huldigt man der Herrlichkeit Jahves und es soll seinen Dienern Wonne sein, ihm so zu huldigen (Jes 58 13). Sofern aber die Alltagsarbeit nicht nur profan, sondern auch sündig ist, erscheint die Sabbathsruhe auch als Ruhe von der Sünde. Die Beschneidung (Gen 17 10 ff.) kann im Sinne des Gesetzes gar nicht ohne Beziehung zu der Herzensbeschneidung gedacht werden, die die Propheten fordern [1].

Das Gesetz denkt überhaupt nicht daran, von den moralischen und religiösen Forderungen der Propheten etwas abzustreichen, es will sie im Gegentheil steigern und sublimiren. Aber zu dieser Sublimirung wurde man thatsächlich durch die Unmöglichkeit geführt, sie in ihrem Wesen durchzusetzen. Man musste zufrieden sein, wenn die Religion darüber nicht völlig veräusserlicht wurde, sondern die äussere Observanz wirklich den Sinn für die Moral weckte. Das konnte sie freilich nur in unvollkommenem Masse leisten. Die Moral war nicht mehr Moral, sofern sie Gegenstand der specifisch religiösen Satzung war. Hinter der wesentlich humanen und geschichtlichen Bedeutung, die das Bundesbuch und das Deuteronomium dem Sabbath gaben, steht die wesentlich religiöse Auffassung auch im Sinne von Jes 58 weit zurück. Dennoch hat das Ceremonialgesetz auch in diesem Sinne seinen Dienst gethan. Aber die Hauptsache war zunächst der allgemeine Character, den all diese

[1] Jer 4 4 9 25 Ez 44 9 Dt 10 16 30 6 Lev 26 41. Zeichen der Jahvereligion können Sabbath und Beschneidung erst zu einer Zeit geworden sein, als sie bei den Nachbarn Israels in Abgang kamen oder in anderer Form bestanden. Ursprünglich waren beide nichts specifisch Israelitisches (vgl. o. S. 37, 139). Der Priestercodex giebt zu, dass die Ismaeliten die Beschneidung von Abraham her haben, aber er deutet an, dass sie die Jünglinge im mannbaren Alter beschneiden (Gen 17 25). Man konnte deshalb aber auch sagen, alle Heiden seien unbeschnitten, wie es Jer 9 25 heisst. Die Edomiter hatten in der makkabäischen Zeit die Beschneidung überhaupt nicht mehr, Johannes Hyrkanus machte sie durch die Beschneidung zu Juden.

Satzungen als schlechthinnige Forderungen Jahves hatten. Sie alle wurden auf die Dauer zu Zeichen, d. h. sie erinnerten an die absolute Verpflichtung Israels gegen seinen Gott und brachten ihm den Ernst und den das ganze Leben umfassenden Umfang des göttlichen Willens zum Bewusstsein. „Rede zu den Söhnen Israels und sprich zu ihnen, dass sie sich Quasten machen an den Zipfeln ihrer Oberkleider für alle Zukunft, und blaue Purpurfäden sollen sie an die Zipfelquaste thun. Und so soll es euch zu einer Quaste sein und ihr sollt es ansehen und gedenken an alle Gebote Jahves und sie thun und nicht eurem Herzen und euren Augen nachschweifen, denen ihr nachhurt“ (Num 15 38 ff.)[1]. Manche der im Gesetz geforderten Observanzen hatten vielleicht schon jeden Sinn verloren, als sie vom Gesetz zu heiligen Observanzen gestempelt wurden. Heilig musste am Ende alles werden, was den Israeliten vom Heiden unterschied. Mehrfach sind auch sonst abgöttische Gebräuche, weil sie nicht auszurotten waren, zu gesetzlichen umgemünzt. Die Gebetsriemen der Juden sind ursprünglich gewiss Zaubermittel und mit ihrem Gebetsmantel steht es schwerlich anders (Ez 13 18 ff.). Noch in viel späterer Zeit ist das Purimfest, das ursprünglich ein heidnisches Fest war, zu einem der heiligsten jüdischen Feste gemacht, weil es eben in der Diaspora einmal aufgekommen war[2].

Zeichen heisst vor allem der Sabbath (Ez 20 12 Ex 31 13 17). Augenfällig unterschied und trennte er den Juden vom Heiden und stellte er die Gesammtheit der Juden wie den Einzelnen im Gehorsam gegen Jahve dar. Zu diesem Zweck wurde eine immer strengere Ruhe gefordert[3], aber noch im nachexilischen Jerusalem kostete es etwas, die Sabbathsheiligung durchzusetzen (Neh 13 15 ff. Jer 17 19 ff.). Damit nicht genug wird an Stelle der älteren Sitte, wonach man den Ertrag der einzelnen Aecker abwechselnd in jedem siebenten Jahr den Armen und dem Wilde preisgab, die ungeheuere For-

[1] Vgl. Dt 22 12, wo der Sinn der Quasten noch nicht in dieser Weise zugespitzt ist. Uebrigens hatten sie ursprünglich superstitiösen Charakter (Wellhausen Prol.[3] 443. W. R. Smith, Rel. Sem. 416. Riehm, Handwörterbuch S. 878).

[2] Vgl. Lagarde, Purim. Göttingen 1887. Zimmern, ZATW 1891, 157 ff. Jensen, Wiener Ztschr. f. d. K. d. M. 1892, 47 ff. Noch merkwürdiger ist, dass das Tempelweihfest den Ritus des heidnischen Festes annahm, zu dem es seinem Wesen nach im schärfsten Gegensatz stand. Bei Josephus heisst es das Fest der Lichter.

[3] Nicht nur Pflügen und Erndten (Ex 34 21), Manna sammeln (Ex 16 22 ff.), Holz lesen (Num 15 32 ff.), Handeltreiben (Am 8 5) und Kaufen (Neh 10 32), auch Kochen und Backen (Ex 16 23), ja sogar Feuer anzünden wird verboten (Ex 35 3).

derung aufgestellt, dass das ganze Land in jedem siebenten Jahr brach liegen solle (Lev 25). Ein gewaltiger Ernst gehörte dazu dies durchzuführen, aber auch das wurde durchgeführt, wenngleich die weitergehende Forderung des Jubeljahrs sich als undurchführbar erwies. Thatsächlich war mit Sabbath und Sabbathjahr etwas erreicht und man versprach sich viel davon. Der Sabbath war der gesegnete Tag (Gen 2 3 Ex 20 11)[1], es schien, als ob Jahves ganzer Wille dahin zusammengefasst werden könnte: meine Sabbathe sollt ihr halten und mein Heiligthum fürchten (Lev 19 30 26 2 vgl. Jes 56 2 ff. 58 13 f.). Das alte Juda, so heisst es in einem secundären Stück des Buches Jeremia, war untergegangen, weil es den Sabbath nicht hielt (Jer 17 19 ff. vgl. Ez 20 16 22 8), und während des Exils hatte das verwüstete Land die nicht gehaltenen Sabbathjahre bezahlt (Lev 26 34 f. 43).

Zeichen heisst auch die Beschneidung (Gen 17 11), die jedem Einzelnen schon beim Eintritt ins Leben den Character des gesetzestreuen Juden aufprägt. In diesem Sinne bedeutet sie: „wandle vor mir und sei untadelig“! Aber für die religiöse Erziehung des Einzelnen kommen vor allem die Reinigkeitsgesetze in Betracht. Die Heiligkeit Israels erfordert die Ausrottung aller Götzendiener, der Zauberer und Wahrsager und derer, die sich an sie wenden, sowie aller Sabbathschänder und Blutschänder. Unrein (d. h. bis zur Herstellung ihrer Reinheit vom Cultus und in schwereren Fällen vom Verkehr der Gemeinde (Num 5 2 f.) ausgeschlossen) sind dagegen die Aussätzigen, die geschlechtlich oder durch Leichen von Menschen und Thieren Verunreinigten[2]. Das Gesetz bestimmt genau den Grad der jedesmaligen Verunreinigung, d. h. ihre Dauer, ihre Uebertragbarkeit und die verschiedenen Mittel ihrer Hebung, damit bringt es das alltägliche Leben der Einzelnen in den Zwang des göttlichen Gebots. Es beschäftigt jeden Juden mit Leistungen und Enthaltungen, die freilich zahlreich, aber im Grunde leicht erfüllbar sind, die ihm das Bewusstsein gottwohlgefälliger Haltung

[1] Fast wie eine Spielerei sieht es aus, wenn nach dem PC der Sabbath gehalten werden soll, weil Gott ihn nach der Schöpfung hielt. Aber das Ruhen Gottes bedeutet die Einsetzung des Sabbaths für die Menschen und es lehrt sie, dass kein gedeihliches Arbeiten ohne den Sabbath möglich sei. Einigermassen wird dabei freilich der Sabbath über Gott selbst gestellt (Gen 2 2 f. Ex 20 11 31 17).

[2] Für den Genuss des Fleisches unreiner Thiere ist merkwürdiger Weise keine Strafbestimmung getroffen.

geben, zugleich aber auf immer weitere Forderungen des Gesetzes hinweisen [1].

In der Heiligkeit geht schliesslich die Forderung des Gesetzes auf, eine Erörterung dieses Begriffs ist deshalb zu seinem Verständniss unerlässlich [2].

Heilig (קָדֹשׁ) sind die Gott geweihten Dinge, die damit dem profanen Gebrauch entzogen sind. „Das so zusammengemischte Rauchwerk sollt ihr nicht für euch selbst machen, es soll dem Jahve heilig sein" (Ex 30 37). Das Gegentheil von קדש ist חל (I Sam 21 5 Ez 22 26). קדש (auch מִקְדָּשׁ) ist der Ort, an dem die Gottheit wohnt (Ex 3 5), קדש sind die Geräthe des Gottesdienstes, die Gaben, die der Gottheit dargebracht werden (I Reg 7 51), die Versammlung, die den Gottesdienst übt und dazu aus dem profanen Stande heraus-

---

[1] Der Priestercodex legt dem unter Israel wohnenden גֵּר, d. h. dem Schutzbürger fremden Blutes (vgl. Ex 12 48) eine grosse Zahl von religiösen Observanzen auf. Er muss deshalb das Gesetz kennen (Dt 31 12), ist nach Dt 29 10 Jos 8 33 35 sogar im Bundesschluss einbegriffen (vgl. dag. Neh 9 2). Während das ältere Gesetz von ihm nur die Beobachtung der Sabbathsruhe fordert (Ex 20 10 vgl. 23 12), soll er jetzt auch den Namen Jahves heilig halten (Lev 24 16), den Götzendienst (Lev 17 8 f. 20 2) und den Genuss von Blut (Lev 17 10 ff.) und Zerrissenem (Lev 17 15 f. vgl. dag. Dt 14 21) und überhaupt alle Gräuel meiden, die dem Israeliten untersagt sind (Lev 18 26). Am Versöhnungstage muss er fasten und ruhen (Lev 16 29), in der Mazzenwoche darf er nichts Gesäuertes essen (Ex 12 19) und am Ende muss er alle Uebertretungen des Gesetzes genau in derselben Weise sühnen wie der Israelit (Num 15 14 29). Mit Unrecht hat Kuenen (Hibbert Lect. 1882, 182 ff.) hierin eine universalistische Tendenz des Gesetzes erkennen wollen. Am Ende muss der Ger das Gesetz doch nur halten und die Uebertretung des Gesetzes sühnen, damit innerhalb Israels keine Sünde sei oder bleibe. So ist es auch zu verstehen, dass der Ger in der Versöhnung der Gemeinde einbegriffen ist (Num 15 26). Auch der Schutz, der dem Ger rechtlich gewährt wird (Lev 24 22 Num 35 15), hat vor allem diesen Sinn, wenngleich hierbei auch die humane Tendenz des älteren Gesetzes nachwirkt (vgl. Ez 47 22 23). Die Chronik nennt die Kanaaniter, die Salomo angeblich zum Frohndienst zwang, Gerim (I Chr 22 2 II Chr 2 16 17). Nicht „universalistische Tendenz", sondern Exclusivität liegt auch vor, wenn der Jude seine heidnischen Sclaven beschneiden soll (Gen 17 12 ff. Ex 12 44), und nicht anders ist es schliesslich zu beurtheilen, wenn auch dem Ger gestattet wird, durch Annahme der Beschneidung Jude zu werden und Passah zu halten (Ex 12 47 ff. Num 9 14). Vgl. früher Jes 56 3 6 7. — Noch anders war freilich die Exclusivität der Zeit Ezras.

[2] Ueber den Begriff von קָדֹשׁ und seiner Derivate vgl. Baudissin, Studien II, 1 ff. W. R. Smith, Prophets S. 224 ff. 422. Rel. Sem. 132 f. Dillm. zu Ex 15 11. Duhm zu Jes 1 4.

getreten ist, das Heer, das sich gottesdienstlich zum Kriege vereinigt (I Sam 21 6). Heilig (קָדוֹשׁ) sind namentlich die Menschen, die im besonderen Dienste der Gottheit stehen, wie die Priester (Ps 106 16), קְדֵשׁוֹת sind die Hierodulen (Gen 38 21 f. Dt 23 18). קדש oder קדוש ist der Festtag (Jes 58 13). In allen diesen Beziehungen ist von heiligen (קָדַשׁ und הִקְדִּישׁ) die Rede[1]. So vom heiligen Ort (I Reg 8 64), von der Gabe (Jdc 17 3), von der Versammlung (Zph 1 7), den Kriegern (Mi 3 5), dem Priester (I Sam 7 1). Man heiligt sich übrigens auch da, wo man in ausserordentlichen Erlebnissen die Nähe der Gottheit spürt (Num 11 18 Jos 3 5). Von dem cultischen Gebrauch liegt es schon ab, wenn auch der Prophet heilig genannt wird (II Reg 4 9 vgl. Jer 1 5).

Heilig ist ein Ding oder ein Mensch (zunächst wenigstens) nicht an sich, sondern durch die Beziehung zur Gottheit. Allerdings kann nicht jedes Ding ihr heilig sein oder werden, Reinheit (טָהוֹר) erscheint im Gesetz vielfach als Vorbedingung der Heiligkeit. Aber auch Reinheit bedeutet ursprünglich die Freiheit von Beziehungen zu übersinnlichen Potenzen, die man meiden will und die auch der Gott von sich stösst, dem man dient. Der Sinn der Heiligkeit ist zunächst der der Exclusivität, קדש bezeichnet nur einen engeren Kreis als טהור. Wenn nun auch der Gottheit selbst Heiligkeit beigelegt wird, so kann der Begriff von den heiligen Dingen auf sie selbst übertragen sein. Vielleicht bedeutet aber קדש ursprünglich soviel als göttliche Potenz. Der Gottheit zugehörig stehen Dinge und Menschen in der Sphäre des Göttlichen und sind sie von seinem Wesen durchdrungen, so dass das Göttliche in ihnen wirkt. Uralte Vorstellungen liegen zu Grunde, wenn die unbefugte Berührung heiliger Dinge auf Menschen tödtlich wirkt (Num 4 15 20) oder sie selbst in Folge dessen dem Heiligthum verfallen (Ex 29 37 Lev 6 11 Ez 44 19 46 20). Die heiligen Dinge sind gleichsam mit göttlichem Fluidum geladen. Nach Jos 6 18 7 12 wird dadurch, dass Achan etwas Gebanntes (חֵרֶם) an sich genommen hat, das ganze Lager zu חרם.

[1] Die Verbalformen קָדַשׁ, נִקְדַּשׁ, קִדַּשׁ, הִקְדִּישׁ sind natürlich denominativ. Bezüglich des Verhältnisses von קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ ist es von Interesse, dass letzteres ursprünglich nicht von Dingen gebraucht zu sein scheint. Eine etymologische Bestimmung der Grundbedeutung ist nicht möglich, der Begriff von קדש ist auch nicht specifisch hebräisch. Die קְדֵשׁוֹת gehören der Jahvereligion nicht an, auf der Inschrift des Eschmunazar heissen die Götter האלנם הקדשם (Z. 9 22), קדשא heisst Aramäisch der Ohrring, weil er Amulet ist. Wahrscheinlich hatte קדש auch im arabischen Heidenthum cultischen Sinn; vgl. Nöldeke LCBl 1879, 362. W. R. Smith, Proph. 422.

Die Heiligkeit Jahves hat im A. T. einen wenig bestimmten Inhalt. קדושים heissen Ps 16 3 die Heidengötter, die ebenso auch Ps 89 6 8 gemeint sind. Uebrigens ist קדושים auch Bezeichnung der Engel, sei es nach ihrer göttlichen Natur oder nach ihrer Stellung im Dienste Gottes[1]. Die älteste Stelle des A. T., an der von der Heiligkeit Jahves geredet wird, ist wohl I Sam 6 20: „Wer kann stehen vor Jahve, diesem heiligen Gott, und zu wem soll er von uns weiter ziehen?“ Todbringend ist hier Jahves Nähe, er zürnt und man weiss nicht, weshalb. Die Heiligkeit Jahves bedeutet hier seine Gottheit, sofern sie sich zum Unheil der Menschen geltend macht. Das ist die äusserste Spitze des Begriffs, aber einen mehr oder weniger scharfen Gegensatz gegen die Menschen oder auch gegen andere Götter bedeutet er überall. Freilich kommt dieser Gegensatz oft auch auf die Erhabenheit oder gar die blosse Unterschiedenheit vom Menschlichen oder anderem Göttlichen hinaus. Weiteren Sinn hat es nicht, wenn vom heiligen Palast Jahves (Mi 1 2), seinem heiligen Namen (Ez 20 39) und seinem heiligen Geist (Jes 63 10 f.) geredet wird.

In der vorprophetischen Literatur ist wenig von heiligen Dingen und noch weniger von der Heiligkeit Jahves die Rede. Grössere Bedeutung gewinnt die letztere erst bei den Propheten, für die Jahve und Israel und weiter Jahve und die Welt principiell auseinandertreten. Bei Amos schwört Jahve bei seiner Heiligkeit (4 2) als bei seiner göttlichen Hoheit. Bei Jesaja preisen die Sarafe ihn als den Heiligen, weil die Fülle der ganzen Erde seine Herrlichkeit ist (6 3), der Heilige Israels wird er von Jesaja immer wieder genannt. Damit bezeichnet er ihn als den, der im höchsten Grade Gott ist, obwohl der scheinbare Lauf der Dinge davon nichts erkennen lässt, und der dem entsprechend von Israel, seinem Volke, in seiner göttlichen Würde respectirt sein will. Er allein will in Juda für heilig gehalten werden und das in Furcht und Schrecken (Jes 8 13 29 23). Denn er beweist sich als der Heilige in strenger Gerechtigkeit (Jes 5 16) und fordert, dass in seinem ganzen heiligen Lande sein gerechter Wille regiere (Jes 11 9). In Nachfolge Jesajas reden die Späteren von Jahve als dem Heiligen, d. h. als dem unantastbar Erhabenen, der seine alleinige Gottheit durchsetzt (Jos 24 19 vgl. Ex 15 11 I Sam 2 2 Ps 89 8). Er heisst schlechthin der Heilige

[1] Vgl. קדשיו Job 15 15 und sonst Job 5 1 Zach 14 5 Dan 4 10 14 20. Dagegen heisst I Sam 2 2: es ist kein קדוש wie du s. v. a. es ist kein Gott wie du.

(קָדוֹשׁ Jes 40 25 Job 6 10 oder קדושים Prv 9 10 30 3). Es geht auch auf die prophetischen Forderungen zurück, wenn Jahve durch Gehorsam geheiligt sein will (Dt 32 51), und es ist die Strenge des prophetischen Gottes, der sich in Bestrafung der Sünder heiligt (Lev 10 3 Num 20 13).

Die Heiligkeit Jahves bedeutet also seine Gottheit, sofern diese auf sich selbst steht, sich behauptet und zur Geltung bringt. Aus dieser Unbestimmtheit tritt die Heiligkeit Jahves im A. T. nicht heraus. Wenn Jesaja sagt, dass der heilige Gott sich durch Gerechtigkeit heiligt, so bestimmt er hier allerdings das Wesen der Gottheit Jahves als die Verneinung des Unrechts (vgl. auch 11 9 und später Ps 15 1 24 3), aber die Heiligkeit Jahves geht für ihn in dieser Bestimmung nicht auf. Es ist nicht nur der besondere Gottesglaube Jesajas, sondern auch bei ihm ist es der jeweilig verschiedenartige Gegensatz, der dem seinem Wesen nach nur antithetischen Begriff verschiedenartigen Inhalt giebt[1]. Amos empfindet die cultische Unzucht als unvereinbar mit der Heiligkeit Jahves (Am 2 7). Dagegen bedeutet die Heiligkeit Jahves bei Ezechiel nichts als seine Herrlichkeit und Macht, denen er in der Welt Anerkennung erzwingt, nachdem er in der Zerstörung Jerusalems, die ihn vor den Heiden ohnmächtig erscheinen liess, seinen Namen entheiligt hat. Um den Erweis der Macht Jahves handelt es sich, wenn er durch Wiederherstellung Israels sich vor allen Völkern heiligt (20 41 f. 28 25 36 23 39 27). Er heiligt sich in der Vernichtung Gogs, den er eben nur deshalb nach Kanaan führt (Ez 38 16 23), und Sidon ist am Ende nur mit seiner Existenz der Heiligkeit Jahves im Wege (28 22), da die übrigens gegen Sidon erhobenen Anklagen kaum ernst gemeint sein können. Heilig ist Jahve freilich vor allem, wo er zur Rettung seines Volkes die Heiden vernichtet (Ex 15 11).

Auch im Leviticus hat die Heiligkeit Jahves keinen anderen Inhalt als den der Exclusivität. Der Satz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ motivirt Lev 20 7 Verbote des Götzendienstes und der Zauberei. Die Meinung kann da nur sein, dass der Israelit nichts mit dämonischen Mächten zu thun haben dürfe, weil Jahve diese alle neben sich nicht duldet. Nicht anders darf der Satz verstanden werden, wenn er Lev 21 8 die für die Priester besonders gültigen Reinheitsgebote und Lev 11 44 45 20 26 die Speiseverbote begründet. Denn Dämonenglaube im weiteren Sinn liegt diesen

[1] Die Stellen Hos 11 9 12 1 sind beide verderbt und können nichts lehren.

letzteren Verboten jedenfalls zu Grunde und auch bei der Verunreinigung durch Leichen und der Heirath mit Wittwen und Geschiedenen und Geschändeten scheint er im Spiel zu sein. Im anderen Fall müsste man annehmen, dass sich die Heiligkeit Jahves, die sich zunächst gegen den Götzendienst und seine Sitten kehrt, nun auch den Gegensatz gegen jedes dem Israeliten oder dem Priester verbotene Verhalten umfasst. Dagegen hat man schwerlich ein Recht, die Heiligkeit Jahves im Sinne des Levitikus deshalb auf das moralische Gebiet auszudehnen, weil der in Rede stehende Satz 19 2 eine Reihe von Geboten einleitet, die mit dem Gebot der Pietät gegen die Eltern beginnen und zumeist allerdings moralischen Inhalts sind. Das verbietet die Analogie der Parallelstellen und der nichts weniger als einheitliche Character dieser Stücke. Uebrigens spielen auch in Lev 19 cultische und ceremoniale Gebote eine grosse Rolle. Allerdings aber hat die Heiligkeit Jahves späterhin auch moralischen Sinn gewonnen, weil die Forderung der Heiligkeit auf die Erfüllung des ganzen Gesetzes ausgedehnt wurde (Num 15 40) und selbst die cultische und ceremoniale Heiligkeit, die das Gesetz forderte, am Ende auf die Moral tendirte.

Viel wichtiger ist, dass Ezechiel und der Levitikus (wie auch die deuteronomistischen Schriftsteller) die Forderung der Heiligkeit im Sinne des Monotheismus erheben. Jahve ist es, der Israel geheiligt hat und es fortwährend heiligt, d. h. der es von allen Völkern ausgesondert hat und mit ihm allein Gemeinschaft unterhält (Ez 20 12 Ex 31 13 Lev 20 8 21 8 22 32). Der Sinn dieser Formel ergiebt sich aus Lev 21 15 23. In diesem Sinne heisst Israel in der ebenfalls späten Stelle Ex 19 6 ein Königreich von Priestern, ein heiliges Volk (vgl. Jes 61 6). Wenn Israel hier und sonst ein dem Jahve heiliges Volk genannt wird (Dt 7 6 14 2 21 26 19 28 9 [1] vgl. Jer 2 3), so bedeutet das fast dasselbe, wie wenn Israel das heilige Volk (Jes 62 12) oder der heilige Same (Ezr 9 2) heisst. Jerusalem heisst die heilige Stadt (Jes 48 2) oder der heilige Berg (Jer 31 23), die Städte Judas die heiligen Städte (Jes 64 9) und Kanaan das heilige Land (Zach 2 16). Die Heiligen oder die Heiligen Gottes sind die Juden (Ps 34 10 Dan 7 18 8 24 vgl. Num 16 3). Es giebt eben nur Ein Heiliges in der Welt, als das heilige Volk Jahves ist Israel über alle Völker erhoben und steht es unverletzlich in der Welt da (Jes

[1] Diese Stellen des Deuteronomiums sind zum Theil sicher, zum Theil mit Wahrscheinlichkeit dem ursprünglichen Gesetzbuch Josias abzusprechen. Das Erstere gilt bezüglich des Bundesbuchs von Ex 22 30.

4 3 Jer 2 3 Joel 4 17 Zach 14 21). Die an Israel gestellte Forderung geht deshalb dahin, dass es sich als das Volk des allein wahren Gottes zu halten habe. Aber welch ein Gegensatz besteht hier zwischen dem Gesetz und einem Jesaja! Für diesen ist die Heilighaltung Jahves die Beugung unter seinen alleingültigen Herrscherwillen (8 13 29 23), im Levitikus ist es die strenge Beobachtung der heiligen Observanz (Lev 22 32).

Eine grosse Wandlung vollzog sich in den 50 Jahren des Exils. Ein starker Bruchtheil der Exulanten wird freilich auch in Babylonien im Heidenthum untergegangen sein und auch der Rest bestand durchaus nicht nur aus eifrigen Anhängern der Propheten. Viele werden zwischen Heidenthum und prophetischem Jahveglauben hin und her geschwankt haben. Wohl aber sammelte sich um Männer wie Ezechiel ein Kreis, der mit allem Ernst ein neues Israel darstellen wollte, das von dem alten seinem Wesen nach verschieden war. Einzigartig waren aber auch die Bedingungen, unter denen es dahin kam. Die Exulanten in Babylonien schlossen den geistigen Kern des ehemaligen Juda und Jerusalem in sich, von der Deportation waren in erster Linie die herrschenden und besitzenden Klassen, die bildungsfähigsten Elemente des Volkes betroffen. Sodann waren sie aus der Heimath fortgerissen und in ein fremdes und himmelweit entferntes Land verpflanzt. Sie hatten damit das Furchtbarste erlebt, was ein Volk ihrer Art treffen konnte. Ihre alte nationale Religion, auf der sie bis dahin gestanden hatten, war damit thatsächlich vernichtet, das Band, das sie mit ihrem Gott verbunden hatte, zerschnitten, in völlig neuer Weise musste es geknüpft werden. Dazu lebten sie in Babylonien am Mittelort der damaligen Weltherrschaft und empfanden im vollsten Masse die ihnen drohende Gefahr völligen Untergangs in der weiten Welt. Dahingefallen war ihr bisheriger Jahveglaube, den die Propheten bekämpft hatten, was jetzt nicht im Heidenthum untergehen wollte, musste sich an den Rettungsanker klammern, den das prophetische Wort oder vielmehr das aus ihm hergeleitete Gesetz bot. Viele Exulanten hatten ein mehr oder weniger klares Bewusstsein davon, dass ihnen im prophetischen Gottesglauben ein einzigartiges Gut verliehen sei, mit dem Israel sich der Welt gegenüber behaupten könne und müsse.

Aber die erste Vorbedingung dazu war die Abschliessung Israels von den Heiden. Mit welchem Ernst man sie vollzog, zeigt das Verhalten, das die Gemeinde in Judäa im ersten Jahrhundert ihres

Bestandes gegenüber den Halb-Israeliten beobachtete, die es im Lande gab. Während des Exils war eine grosse Menge von Israeliten in Kanaan zurückgeblieben, die inzwischen das alte Wesen fortgesetzt, z. Th. sich auch mit den benachbarten Völkern vermischt hatten. Geradezu Heiden waren sie freilich nicht geworden. Sie verehrten den Jahve[1] und bemühten sich um Zulassung zum neuen Tempel und Aufnahme in die Gemeinde. Es bestand aber unter ihnen der alte Götzendienst fort, den die Heimgekehrten in Babylonien von sich gethan hatten und der übrigens wohl auch noch neue Gestalten angenommen hatte[2]. Deshalb konnte die Gemeinde durch Aufnahme dieser Leute ihrem Wesen entfremdet werden und die Eiferer setzten es durch, dass sie vorläufig von ihr ausgeschlossen blieben. Zur Zeit Ezras bestand die Gemeinde wesentlich aus den Nachkommen ehemaliger Exulanten, הַגּוֹלָה und קְהַל הַגּוֹלָה[3] nannte sie sich, als solche wollte sie die פְּלֵיטָה[4] und der זֶרַע הַקֹּדֶשׁ[5] sein. Allerdings fanden die Halb-Israeliten Unterstützung bei dem Jerusalemischen Adel, d. h. bei dem Davidischen und dem hohenpriesterlichen Geschlecht, die sich mit ihren Häuptern verbündeten und verschwägerten. Ueberhaupt kam es vielfach zu Ehen zwischen den Halb-Israeliten und der Gemeinde. Aber der Eifer für das Gesetz wollte den Halb-Israeliten das Connubium verweigern und Ezra erreichte es, dass alle bestehenden Mischehen aufgelöst wurden (Ezr 9 10

[1] Vgl. auch den Namen Tobia und Neh 2 20. Nehemia schilt seine Gegner Ammoniter und Araber.

[2] Duhm hat in seinem Commentar m. E. den Beweis geführt, dass Jes 56—66 erst nach der Rückkehr aus dem Exil entstanden sind. Er versteht dabei mit Recht unter den hier geschilderten Götzendienern die עַמֵּי הָאָרֶץ der Bücher Ezra und Nehemia, d. h. die Halb-Israeliten, als deren Häupter zur Zeit Nehemias Sanballat, Gaschmu und Tobia erscheinen. In der That ist es kaum denkbar, dass die im Lande gebliebenen Judäer und Israeliten während des Exils den Götzendienst aufgegeben haben sollten. Ursprünglich hatte dann aber auch nach Jes 65 1ff. die neue Gemeinde die ʿAmmê-ha-ʾares aufnehmen wollen, falls sie sich dem Gesetz fügten. Uebrigens ist es irrig zu meinen, dass die jüdische Gemeinde nach dem Exil von allem und jedem Götzendienst frei gewesen wäre. Vgl. dag. Ps 16 1ff. Zach 10 2 13 2 Job 31 26f. Wenigstens von der Duldung heidnischen Gottesdienstes innerhalb des jüdischen Gebiets ist Jes 27 9 die Rede. Das höchst wahrscheinlich nachexilische Gesetz von Lev 17 redet aber ausdrücklich von der Verehrung der Götter der Bamoth, die es Böcke (שְׂעִירִים) nennt (v. 7), von Seiten der Juden.

[3] Ezr 9 4 10 6 7 8 16 vgl. Neh 1 2f. und die späteren Stellen Ezr 3 8 4 1 6 19ff. Neh 8 17.

[4] Neh 1 2 Ezr 9 8 13ff. vgl. Jes 4 2 10 20.

[5] Ezr 9 2 vgl. Jes 6 13.

vgl. auch Neh 10 31). Es kam darüber zu einem förmlichen Kriege, in dem die Gemeinde vorerst unterlag. Die Halb-Israeliten erzwangen ihre Zulassung zum Tempel, indem sie die Mauern Jerusalems zerstörten. Aber Nehemia stellte die Mauer wieder her und unter dem Druck der öffentlichen Meinung musste sich auch der Adel an diesem Werke betheiligen. Schliesslich vertrieb Nehemia einen Enkel des Hohenpriesters Eljaschib aus der Stadt, weil er von seiner Ehe mit einer Tochter Sanballats nicht lassen wollte (Neh 13 28). Das hatte zur Folge, dass auf dem Berge Garizim das samaritanische Heiligthum und mit ihm die samaritanische Gemeinde entstand (Jos. Altth. XI 8). Es war eine harte Forderung, dass die Gemeinde nur Nachkommen von Exulanten in ihrer Mitte dulden, dass sie nicht nur, wie das Gesetz vorschrieb, den Kanaanitern, sondern der ganzen übrigen Welt das Connubium verweigern sollte. Für das äussere Gedeihen der Gemeinde erschien es wohl eher geboten, eine Vereinigung mit den Halb-Israeliten anzustreben. Aber der leidenschaftliche Eifer, mit dem Ezra und Nehemia dagegen auftraten, war allein auf die Fernhaltung alles heidnischen Wesens bedacht. Auch das Buch Maleachi will den heiligen oder göttlichen Samen nur in den Kindern israelitischer Mütter anerkennen (2 15). Als heidnisches Land erschien dem Ezra das Land Kanaan, soweit es nicht von der Gemeinde besetzt war (Ezr 9 11)[1]. Erst später wurde dem Laien die Ehe mit fremden Weibern freigegeben, nur den Priestern blieb sie untersagt. Vgl. sonst Dt 7 und dag. Ezr 9 11f. Mal 2 10.

Dies heilige Volk, das sich so nach aussen hin von den Heiden abschloss, stellte in seiner inneren Organisation einen Priesterstaat dar. Cyrus gab den judäischen Exulanten nach der Eroberung

---

[1] Die neue Gemeinde war, wie das Buch Nehemia deutlich zeigt, im ersten Jahrhundert ihres Bestandes auf Jerusalem und die nächste Umgebung beschränkt. Erst nach Constituirung der samaritanischen Gemeinde wurden die עַמֵּי הָאָרֶץ grossentheils in die jüdische Gemeinde aufgenommen und namentlich Galiläa judaisirt. Da erst schien die Gefahr der Ethnisirung abgewandt zu sein, um deretwillen man die עמי הארץ anfangs fern gehalten hatte (vgl. Wellhausen, Encycl. Brit.[9] Artikel Israel S. 419). Dass auch bei den Samaritern späterhin der Götzendienst nichts mehr bedeutete, beweist nur, dass auch sie die Jahvereligion nur so festhalten konnten. — Neh 10 29. Ezr 6 21 gehören nicht zum Grundstock der Bücher Ezra und Nehemia. Die Liste der judäischen Städte Neh 11 25ff., wonach die nachexilische Gemeinde das gesammte Gebiet des alten Reiches Juda zur Zeit Nehemias oder Zerubbabels innegehabt hätte, muss vorexilisch sein. Den Süden des alten Juda haben die Juden in vormakkabäischer Zeit nie wieder besessen.

Babels die Erlaubniss, in ihre Heimath zurückzukehren, aber das Reich Juda stellten die Perser nicht wieder her. Zunächst wurde das von den Juden schmerzlich empfunden. Eifrige Patrioten waren die Anhänger des Deuteronomiums, ihre religiöse und nationale Hoffnung hing am Königthum des Hauses Davids (II Sam 7 I Reg 11 39 II Reg 25 27 ff.). Noch Ezra beklagt es aufs bitterste, dass die Gemeinde in dem Lande, das Jahve den Vätern gegeben habe, den Heiden dienstbar sein müsse (Ezr 9 7—9). Namentlich in den ersten Jahrzehnten des neuen Jerusalem war die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Davidischen Königthums rege. Haggai und Zacharia meinten in dem Davididen Zerubbabel, der damals mit dem Hohenpriester Josua an der Spitze der Gemeinde stand, den messianischen König zu erblicken (Hagg 2 23 Zach 3 8 6 9 ff.)[1]. Immerfort blieb der Messiaskönig ein Stück der Zukunftshoffnung, aber in der Gegenwart war für das nationale Königthum und Reich kein Raum und dass sie nach dem Exil nicht wiedererstanden, war ein grosses Glück für die Religion, die sie jetzt eben nicht mehr dulden konnte. Ein König, der überall nur nach dem Gesetzbuch handeln sollte (Dt 17 14 ff.), war kein König und der Josua der Deuteronomisten (Jos 1 7 8) auch kein Soldat.

Besonders lehrreich sind auch hier die Ausführungen in Ez 40—48. Ezechiel stellt freilich an die Spitze des zukünftigen Israel einen nationalen Fürsten, in dem der Cederbaum des Davidischen Geschlechtes neu erstehen sollte (Ez 17 22 ff. 21 32). David nennt er ihn (34 24 37 22 24 vgl. die Glosse Hos 3 5), obwohl es ihm nicht sowohl auf einen einzelnen König als den Wiederhersteller Israels, sondern auf das Institut des Königthums ankommt, ohne das er sich die zukünftige Existenz Israels zunächst nicht denken kann. Merkwürdig ist aber, dass er ihn zumeist nur נָשִׂיא und nicht מֶלֶךְ (so nur 34 24 37 22 24 vgl. 17 12) nennt. Ein Herrscher, der sich mit den Königen von Babel und Aegypten messen könnte, soll er offenbar nicht sein. Aber auch in der Zukunftsgemeinde Ezechiels hat er am Ende wenig zu bedeuten. Wohl werden die grossen Sühnopfer für Fürst und Volk dargebracht (45 22), nicht für Aharon und die Gemeinde wie im Priestercodex. Ueberhaupt geht die Cultusordnung vom Fürsten aus und kehrt zuletzt auf ihn zurück (44 1 ff. 46 16 ff.). Er ist aber nicht mehr der Herr des Tempels und die

[1] Vgl. auch die etwa gleichzeitige Stelle Jer 30 21, ferner Neh 6 6 7, im Priestercodex Gen 17 6 16 35 11 und oben S. 222 Anm. 1.

Priester sind nicht mehr seine Diener, Tempel und Priester stehen ausschliesslich auf göttlichem Recht. An sein früheres Herrenrecht am Heiligthum erinnern nur noch unbedeutende Vorrechte, die er beim Gottesdienst vor dem gemeinen Volke hat (44 1 ff. 46 1 ff.), entfernter auch der Umstand, dass er vom Volke eine fest bestimmte Steuer erhebt, aus der der öffentliche Gottesdienst bestritten wird (45 9—15). Aber andere Steuern darf er nicht eintreiben, für seinen eigenen Unterhalt wird er mit Anweisung eines Grundbesitzes ein für allemal abgefunden (45 7 8). Das ist alles, was ihm von seiner Herrscherstellung im Volke bleibt. Denn das Gericht üben in Zukunft die Priester (44 24) und im Uebrigen sorgt die göttliche Vergeltung für Recht und Gerechtigkeit im Volke (c. 34), die äusseren Feinde werden aber durch Jahves Wunder zu Boden geschlagen (c. 38 39). Es erscheint als selbstverständlich, dass der absolute Wille, der in Israel gebietet, auch jeden Angriff der Welt auf sein Heiligthum abweist[1].

Die Idee des göttlichen Gesetzes duldete in Israel kein nationales Königthum, das immerdar menschlichen Eigenwillen und Ungerechtigkeit zu bedeuten schien. Der Protest, den Hosea gegen das Königthum erhoben hatte, kam jetzt zur Geltung, aber nicht die lebendige prophetische Autorität, sondern das heilige Statut des Gesetzes machte ihm ein Ende. An die Stelle des Königthums trat deshalb auch zunächst das Priesterthum, das Haus Davids wurde wurde vom Hause Sadoks verdrängt, in dessen Heiligkeit das heilige Volk Jahves seine nothwendige Spitze hatte. Der Hohepriester, von dem Ezechiel schweigt[2], erhebt sich im Priestercodex über die gewöhnlichen Priester, wie diese über Leviten und Volk, in einzigartiger Heiligkeit, in ihm gipfelt das Sühnamt des Priesterthums. Er trägt Purpur und Diadem (Ex 28 31 ff. 36 ff.) und von seinem Tode an datirt jedesmal eine neue Aera (Num 35 25). Nach Moses Tode ist nicht sowohl Josua als vielmehr Eleazar das eigentliche Haupt der Gemeinde, der Heerführer Israels steht vor dem Hohenpriester und executirt den Ausspruch von Urim und Thummin (Num 27 21). Sofort nach der Rückkehr wird bei Haggai und Zacharia der Hohepriester Josua stets neben dem Davididen Zerubbabel genannt, obwohl diese Propheten in Zerubbabel den messianischen

[1] Ezra schämt sich, den Artaxerxes um eine Bedeckungsmannschaft für seine Carawane zu bitten. Er will sich allein auf Gottes Schutz verlassen, dessen er sich übrigens durch einen Fasttag zu vergewissern sucht (Ezr 8 21 ff.).

[2] Josua heisst freilich schon bei Haggai und Zacharia immerfort הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל.

König sahen. Zerubbabel und Josua sind die beiden Gesalbten Jahves (Zach 4 14)[1]. Zacharia preist den Josua glücklich, weil in seiner Zeit der messianische König auftreten werde, aber der Hohepriester, der zwischen den Engeln vor Gottes Thron Zutritt hatte, war thatsächlich selbst mehr als der erwartete König. Diese Stellung des Clerus an der Spitze der Gemeinde kommt im Gesetz auch darin zum Ausdruck, dass dem Volke zu seinem Unterhalt eine schwere Abgabenlast aufgebürdet wird (Num 18). An ihn zahlt es neben vielen anderen Leistungen den Zehnten, der noch I Sam 8 15 als eine Forderung hingestellt wird, die etwa das tyrannische Königthum an das Volk stellen könnte. Uebrigens werden in dem Kanaan der Zukunft 48 der besten Städte für den Klerus in Anspruch genommen. Die Leistung der Abgaben zu Gunsten des Klerus, wie

---

[1] Die Vision von Zach 4 ist nur verständlich, wenn man mit Wellhausen (Skizzen V, 176) die Worte von זֶה דְּבַר יהוה v. 6 bis בְּיַד זְרֻבָּבֶל v. 10 hinter v. 14 stellt und v. 12 streicht. Die Nothwendigkeit jener Umstellung leuchtet ohne weiteres ein, aber auch die Streichung von v. 12 ist unvermeidlich. Nach v. 12 schütten die beiden Oelbäume Oel in den Leuchter. Da die Oelbäume den Zerubbabel und den Josua bedeuten und es sich hier um den Tempelbau handelt, so müsste unter dem Leuchter der Tempel verstanden werden. Die sieben Lichter (urprünglich wohl die sieben Planeten vorstellend) sind die sieben Augen Jahves, die über die ganze Erde schweifen, d. h. er übt durch sie seine Weltherrschaft aus. Wer alles sieht, vermag alles. Aber dass die Weltherrschaft Jahves, die er freilich vom Tempel aus üben wird, von Josua und Zerubbabel bedingt sein sollte, ist ein unmöglicher Gedanke. Vielmehr stehen Zerubbabel und Josua auf Jahves Gnaden (v. 14). v. 12 erweist sich übrigens als Dublette von v. 11, er scheint den Leuchter auch anders zu beschreiben. Allerdings müssen die beiden Oelbäume mit dem Oel des Leuchters in Beziehung stehen, aber sie thun es in umgekehrter Weise. Freilich kann der Leuchter die Oelbäume nicht im eigentlichen Sinne mit Oel versehen. Aber was Zacharia will, sagt deutlich v. 6. Durch die göttliche Geistesmacht soll Zerubbabel über alle Hindernisse siegen, diese Macht ist aber durch die Salbung auf ihn übertragen. Denn gesalbt war er so gut wie Josua als weltliches Oberhaupt der Gemeinde (vgl. oben Seite 67 Anm. 1). Die Uebertragung der Geistesmacht durch die Salbung veranschaulicht Zacharia dadurch, dass er das Oel der Salbung mit dem Oel des heiligen Leuchters combinirt, von dem es vielleicht thatsächlich genommen wurde. Als die Gesalbten Jahves sind deshalb Zerubbabel und Josua als zwei Oelbäume vorgestellt, die neben dem Leuchter stehen. Das ist nicht gerade geschickt, aber doch verständlich. — Wie Wellhausen (Encycl. Brit. s. v. Zacharia und Skizzen V, 178) bewiesen hat, war Zach 6 9 ff. ursprünglich nicht von einer Krönung Zerubbabels und Josuas, wie Ewald wollte, sondern allein von der Krönung Zerubbabels die Rede. Spätere Bearbeitung hat an Zerubbabels Stelle den Josua gesetzt. Das erhoffte nationale Königthum war ausgeblieben, aber eine Priesterherrschaft war thatsächlich gekommen.

der Priestercodex sie vorschreibt, war deshalb ein Hauptbestandtheil der Verpflichtungen, die die Gemeinde bei Einführung des Gesetzbuches Ezras ausdrücklich übernahm (Neh 10 29—40). Mit innerer Nothwendigkeit wurde der Hohepriester auch das weltliche Haupt der Gemeinde, soweit ihre Selbständigkeit gegenüber den heidnischen Oberherren reichte, und der hohepriesterliche Adel kam auf Grund der Tempeleinkünfte auch zu grossem Reichthum.

Aber diese Stellung der Priesterschaft beruhte allein auf dem Gesetz, das sich neben ihm und auch im Gegensatz zu ihm geltend machte. Denn der Eifer für das Gesetz war der innerste Lebenstrieb der Gemeinde und seine Träger waren keineswegs immer ihre priesterlichen Häupter. Aber auch in ihrer Gesammtheit war die Gemeinde nichts weniger als gesetzeseifrig, sie bestand keineswegs nur aus solchen, die demüthigen und zerschlagenen Herzens waren (Jes 57 15 66 2) und vor dem Worte Jahves zitterten (Jes 66 5 Ezr 9 4). Das zeigte sich schon in ihrer ersten Generation. Wohl hatte der Fall des Chaldäerreiches weite Kreise der Exulanten aufs höchste erregt, in Begeisterung hatte sich um gesetzeseifrige Führer eine ansehnliche Schaar gesammelt, die mit hochfliegenden Erwartungen nach Jerusalem zurückwanderte. Aber diese Begeisterung konnte der Enttäuschung nicht Stand halten, die sie dort erwartete. Auf einen geringen Theil des ehemaligen Juda angewiesen mussten die Heimkehrenden unter schwierigen Umständen ihre Ansiedelung bewerkstelligen. Langsam erhob sich aus den Trümmern des alten Jerusalem ein neues, auf lange Zeit ein kleiner und armseliger Ort, der sich mit der Herrlichkeit der früheren Königsstadt nicht von ferne messen konnte. Das Gebiet der Gemeinde war grossentheils unfruchtbar, gegen Babylonien war es eine Wüste zu nennen. Obendrein hatte man in den ersten Jahrzehnten von besonderem Misswachs zu leiden. Im Innern stellten sich die socialen Missstände, die von den Propheten so scharf verurtheilt waren und die das Gesetz hatte beseitigen wollen, in vollem Masse wieder ein. Nach aussen hin stand die kleine Gemeinde bedeutungslos da, bald war sie mit allen ihren Nachbarn verfeindet, die durch ihre religiöse Exclusivität und Prätension aufs äusserste gereizt wurden. Aufs bitterste empfand sie bei alledem den Contrast zwischen ihren Ansprüchen und ihrer Lage, tief schmerzte sie ihre Nichtigkeit gegenüber der grossen Welt. Verzweiflung und stumpfe Gleichgültigkeit riss bei der Menge ein, die Sorge um das eigene Fortkommen liess die Einzelnen die gemeinsame Sache vergessen. Fast zwei Jahrzehnte vergingen, bis

der Tempelbau in Angriff genommen wurde. Wohl setzte der Eifer für das Gesetz der Verzweiflung die kühnsten Hoffnungen entgegen. Haggai und Zacharia riefen zum Bau des Tempels auf, in dem Jahve als der Herrscher aller Welt residiren sollte, und verhiessen der Gemeinde zum Lohne dafür das Aufhören aller gegenwärtigen Uebel und die Wiederaufrichtung des nationalen Reiches unter dem messianischen Könige. Zacharia erhielt damals von Jahve den Befehl, eine Königskrone für Zerubbabel machen zu lassen, sie ihm aufzusetzen und dann im Tempel niederzulegen (Zach 6 9 ff.), und nach Wellhausen's gewiss richtiger Deutung lag auch das Kronjuwel bereit und wartete nur noch auf eine Inschrift (Zach 3 9). Für den Augenblick wurde die Masse in Bewegung gebracht, ein neuer, wenn auch ärmlicher, Tempel entstand. Aber auf die Hochfluth folgte nothwendig eine um so grössere Ebbe, sobald die Hoffnung auf die Nähe der messianischen Zeit sich als illusorisch erwies, und ebenso wirkungslos musste es auf die Dauer bleiben, wenn Männer, wie der Verfasser des Buches Maleachi, die Gerichtsdrohung im Sinne Ezechiels erneuerten. Zur Zeit Ezras, 60 Jahre nach Vollendung des neuen Tempels, bestand für die Gemeinde die Gefahr der Ethnisirung.

Zu überwinden war das alles am Ende nur in zäh ausdauernder Arbeit für das Gesetz. Unermüdliche Geduld musste sich mit dem glühendsten Eifer paaren, wenn die Gemeinde geschaffen werden sollte, die nach ihm lebte. Die Minderheit, die die der Gesammtheit gestellte Aufgabe klar erkannte und unentwegt ihrer Lösung zustrebte, musste sich fest zusammenschliessen und, indem sie zunächst selbst das Ihre that, die Uebrigen zur Mitarbeit fortzureissen und zu zwingen suchen. Die gesetzliche Frömmigkeit musste Parteisache sein, um von da aus Sache der ganzen Gemeinde zu werden. Die Führer der Gesetzeseifrigen waren die Schriftgelehrten, Ezra ist der erste, der so genannt wird (Neh 8 1). Dieselben Männer, die das Gesetzbuch schufen, führten es auch ins Leben ein. Die Religion des heiligen Buches erforderte eine Gelehrsamkeit, die das Buch kannte und es überall auf die Wirklichkeit anzuwenden verstand. Denn das Gesetzbuch war kein solches Product juristischer Technik, dass es überall leicht anwendbar gewesen wäre. Ueberdies aber bedurfte die Forderung des Gesetzes immer neuer Präcisirung und Weiterbildung. Später bildeten diese Gelehrten Gilden und Geschlechter (I Chr 2 55), was sie aber zuerst aufstehen liess, war der persönliche Eifer für die Sache. Auch war es nicht die Kenntniss des

Gesetzes, sondern das Gewicht der Persönlichkeit, was einem einzelnen Schriftgelehrten wie dem Ezra solchen Einfluss gab. So oft daher die Sache des Gesetzes in der Gemeinde die Oberhand hatte, war die Macht in Jerusalem thatsächlich bei den Häuptern seiner Anhänger. Gegen Ezra und Nehemia hatte der damalige Hohepriester offenbar wenig zu bedeuten. Neben den Schriftgelehrten konnte deshalb aber auch der gesetzeseifrige Laie die höchste Bedeutung gewinnen, wie es die Person Nehemias so anziehend vor Augen stellt. Als Parteisache wollte die Sache des Gesetzes freilich auch mit practischen Mitteln geführt sein. Ezra und namentlich Nehemia wussten die Gunst, in der sie bei Artaxerxes standen, für das Gesetz zu verwerthen. Als Pascha von Jerusalem trat Nehemia den Gegnern des Gesetzes innerhalb und ausserhalb Jerusalems gegenüber. Durch die Wiederherstellung der Mauern der Stadt schützte er die Gemeinde vor den ʿAmme-ha-ʾareṣ da draussen, aber zugleich schnitt er damit den widerstrebenden Elementen in der Stadt die auswärtige Unterstützung ab. Nach Herstellung der Stadtmauer konnte Ezra die Gemeinde auf sein Gesetzbuch verpflichten[1]. Dies Ereigniss, das Neh

[1] Der Schluss der Urkunde lautete nach Neh 10 1 29—40: Und bei alledem schliessen wir einen Vertrag und es unterschreiben ihn unsere Obersten und die unserer Priester und unserer Leviten (10 1). Und das übrige Volk, die Priester, die Leviten, die Pförtner, die Sänger, die Nethinim und alle, die sich von den ʿAmme-ha-ʾareṣ geschieden und dem Gesetze Gottes unterworfen haben, ihre Weiber, Söhne und Töchter, alle die es wissen und verstehen — schliessen sich an an ihre Brüder, ihre Häupter, (die nämlich für sie unterschrieben haben), und treten ein in Fluch und Schwur, zu wandeln im Gesetz Gottes, das gegeben ward durch Mose, den Knecht Gottes, und zu halten und zu thun alle Gebote und Rechte Jahves, unseres Gottes (v. 29 30).

Und dass wir unsere Töchter nicht geben wollen den ʿAmme-ha-ʾareṣ und ihre Töchter nicht nehmen wollen für unsere Söhne (v. 31).

Und wenn die ʿAmme-ha-ʾareṣ Marktwaaren und irgend welchen Kram am Sabbath zum Verkauf bringen, so wollen wir von ihnen nichts nehmen (v. 32).

Und wir wollen preisgeben den Acker jedes siebente Jahr und das Darlehen jeder Hand (v. 32).

Und will stellen für uns Satzungen auf —, dass wir uns auflegen $^1/_3$ Sekel alljährlich für den Dienst im Hause unseres Gottes, für die Schaubrote und für das tägliche Speisopfer und für das tägliche Brandopfer, die (Speisopfer und Brandopfer) der Sabbathe, Neumonde und Feste, und für die Dankopfer und für die Sündopfer, um Israel zu versöhnen, und für alle Arbeit im Hause unseres Gottes (v. 33—34).

Und wir wollen Lose werfen wegen der Darbringung des Opferholzes, die Priester, die Leviten und das Volk, es zu bringen in das Haus unseres

8—10 geschildert ist, erscheint uns als die definitive Constituirung der Gemeinde des Gesetzes. Augenscheinlich wird es so auch von dem freilich gut unterrichteten aber immerhin ziemlich viel späteren Erzähler betrachtet. Aber auch weiterhin bedurfte es der eifrigsten Bemühungen, um die Durchführung des Gesetzes aufrecht zu erhalten und zu vollenden. Denn auch jetzt bestand noch keine Executivgewalt, die die Forderungen des Gesetzbuchs restlos in die Wirklichkeit übersetzt hätte. Selbst die Bestimmungen, auf die die Gemeinde sich damals ausdrücklich verpflichtet hatte, waren bald wieder ausser Acht gelassen, wie aus Neh 13 deutlich ist. Schritt für Schritt vorgehend mussten die Gesetzeseifrigen eine Vorschrift nach der anderen zur Geltung zu bringen suchen, bis endlich das ganze Leben des Volkes in den Zwang des Gesetzes gebracht wäre. Es war eine ungeheure Aufgabe, aber so weit sie lösbar war, wurde sie auch gelöst. Nur als die Gemeinde des Gesetzes konnte Israel fortan leben und deshalb gehörte der Gesetzeserfüllung auch seine Zukunft. Aber mit Bewunderung muss man der Arbeit gedenken, die dabei geleistet wurde.

Das Judenthum war in Babylonien, in fremdem Lande, entstanden und von Anfang an gab es neben der Muttergemeinde in Judäa eine Diaspora in der heidnischen Welt. Ein grosser Theil der babylonischen Exulanten war beim Sturze der Chaldäerherrschaft

---

Gottes nach unsern Vaterhäusern zu bestimmten Zeiten Jahr für Jahr, um es zu brennen auf dem Altar unseres Gottes, wie geschrieben steht im Gesetz (v. 35).

Und dass wir bringen wollen die Erstlinge unseres Ackers und die Erstlinge jeder Baumfrucht Jahr für Jahr in das Haus Jahves und die Erstgeburten unserer Söhne und unseres Viehs, wie es geschrieben steht im Gesetz, und dass wir die Erstgeburten unserer Rinder und unseres Kleinviehs in das Haus unseres Gottes bringen wollen den Priestern, die im Hause unseres Gottes dienen (v. 36 37).

Und die Reschith von unserem Grobmehl und von jeglicher Baumfrucht, von Most und Oel wollen wir den Priestern bringen in die Hallen des Hauses unseres Gottes

Und den Zehnten von unserem Acker den Leviten und sie, die Leviten, sollen den Zehnten einsammeln in allen unseren Ackerbaustädten. Aber der Priester, der Sohn Aharons, soll bei dem Leviten sein, wenn der Levit den Zehnten einsammelt, und die Leviten sollen den Zehnten vom Zehnten in das Haus unseres Gottes bringen, in die Hallen des Hauses Gottes (v. 38 39).

Denn in die Hallen sollen die Söhne Israels und die Söhne Levis die Abgabe vom Korn und Most und Oel bringen und dort sollen die heiligen Geräthe sein und die Priester, die da dienen, und die Pförtner und die Sänger.

Und nicht wollen wir das Haus unseres Gottes im Stich lassen (v. 40).

in Babylonien sitzen geblieben und noch im 5. Jahrhundert hatte das Judenthum hier seinen geistigen Schwerpunkt, von hier kamen Ezra und Nehemia und mit Ezra das Gesetzbuch. Als die Religion des Gesetzes konnte das Judenthum auch ausserhalb des Landes Kanaan bestehen. Allerdings wäre die Diaspora damals auch ohne die Centralgemeinde in Judäa undenkbar gewesen. Im Bestande der Centralgemeinde war die Fortdauer der Beziehung zwischen Gott und seinem Volke offenbar und um ihre Schicksale drehte sich auch das religiöse Leben der Diaspora, denn in ihnen manifestirte sich vor allem das Walten Gottes und die jeweilige Stellung Israels zu ihm und in der endlichen Verherrlichung Jerusalems sollte die Wahrheit der Religion aller Welt bewiesen werden. Die Juden der Diaspora nahmen deshalb an den Schicksalen Jerusalems den lebhaftesten Antheil und sie erlebten oft noch mehr daran, als die Brüder in der Heimath. Auch hier war das Vaterhaus den Kindern, die draussen waren, oft theurer, als denen, die daheim waren. Wie zuckte es doch durch alle jüdischen Herzen, wenn aus Judäa schlimme Nachrichten kamen (Neh 1)! Aus der Ferne erschien die Centralgemeinde auch in idealerem Lichte als in der Nähe. Aus der Ferne liessen sich ihre Schicksale auch eher auf das göttliche Walten deuten als in der Nähe. Jerusalem war deshalb das Ziel der heissesten Sehnsucht für die Juden der Diaspora, alljährlich kamen zahlreiche Pilger nach Jerusalem, die sich hier an der Nähe Gottes erquickten und für das Leben in der fremden und gottlosen Heidenwelt neue Kraft gewannen (Ps 84 122). Aber auch umgekehrt übte das religiöse Leben der Diaspora immerfort eine starke Rückwirkung auf die Muttergemeinde.

II. Der Glaube der jüdischen Gemeinde.

1. Seine Begründung.

§ 18. Der Anonymus von Jes 40 ff.

In neuer Weise knüpft das Gesetz das Band zwischen Gott und Volk. Im gesetzlichen Cultus und der gesetzlichen Sitte stellt Israel das heilige Volk dar, in dessen Mitte der heilige Gott wohnen kann. Denn auf der Nähe Gottes beruht die Existenz Israels und ihn nahe zu behalten ist das Ziel seines gesammten Thuns und Lassens. Verwunderlich genug ist es, dass der Priestercodex im Rahmen der Weltschöpfung und der Urgeschichte der Menschheit

den Bau der Stiftshütte und die Einsetzung des heiligen Dienstes zum wichtigsten Ereigniss der Weltgeschichte macht, aber es ist ihm thatsächlich Ernst damit. „Ich will mich in der Stiftshütte den Söhnen Israels stellen und sie soll geheiligt werden mit meiner Herrlichkeit und ich heilige die Stiftshütte und den Altar und den Aharon und seine Söhne will ich heiligen, damit sie mir Priester seien, und so will ich wohnen inmitten der Söhne Israels und ihnen zum Gott sein und sie sollen erkennen, dass ich, Jahve, ihr Gott bin, der ich sie aus Aegypten geführt habe, damit ich in ihrer Mitte wohne. Ich, Jahve, bin ihr Gott" (Ex 29 43—46). Dies wunderliche Missverhältniss illustrirt aber in merkwürdiger Weise den nachprophetischen Character des Gesetzes. Auf dem Boden der Prophetie erwachsen bringt es den Monotheismus der Propheten auf den abstractesten Ausdruck, aber es verhüllt zugleich seinen rein moralischen Sinn. Es will freilich die Moral begründen und sichern, indem es sie mit Cultus und Sitte umkleidet, aber der Erfolg musste sein, dass die Religion eben dadurch auch veräusserlicht und der Gott der Propheten zu dem Gott der Stiftshütte wurde[1]. Dieser Gott steht thatsächlich seinem Volke fern, eben deshalb sucht man ihn so ängstlich festzuhalten.

Fern getreten war Jahve seinem Volke in der Vernichtung des alten Israel. Die Erhabenheit des unerbittlichen Richters war bei den Propheten gemildert durch ihr Bewusstsein von der inneren Nothwendigkeit, nach der der Untergang Israels sich vollzog. Aber die Thatsache des Unterganges bedeutete etwas anderes als die Weissagung von ihm. Gemildert war die Erhabenheit Gottes bei den Propheten ferner durch die Ueberzeugung, dass er in Zukunft ein neues Israel schaffen werde, wie es seinem Willen entspräche. Aber für Ezechiel und seine Nachfolger war Gott auch mit dem Verzicht auf dieses Wunder, wie die Erfahrung ihn zu fordern schien, in die Ferne gerückt. Dem sündigen Volke trat der Wille Gottes als Gesetz gegenüber, das erst bei Ezechiel und seinen Nachfolgern die absolute und ihrem Wesen nach irrationale Forderung wird: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Wenn das Gesetz dagegen den freien Willen des Menschen aufruft, der im Stande sein soll, es zu erfüllen, so bedeutet das im Grunde auch nur, dass Gott dem Menschen nicht mehr nahe ist. Denn dieser natürliche freie Wille und die Erfüllung des Gesetzes sind allzu verschieden von der Be-

[1] Vgl. Kuenen, Hibbert Lectures 1882, 178ff.

kehrung von ganzem Herzen, die die Propheten gefordert hatten. Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! — heisst es höchst characteristisch Ez 18 31. Vgl. Dt 10 16.

Das oberste Motiv der Wiederherstellung Israels ist bei Ezechiel die Ehre Jahves, auf ihre Verherrlichung kommt am Ende auch das Gesetz hinaus [1]. Die Gnade, die Jahve dem Sünder innerhalb gewisser Grenzen beweist, entstammt wesentlich der Selbstgenugsamkeit des überweltlichen Gottes, ihr entstammt auch das Institut der Sühne. Weil die Wiederherstellung Israels und sein ewiger Bestand von der Ehre Jahves gefordert werden, so sind sie auch für Ezechiel und das Gesetz die selbstverständlichsten Dinge von der Welt [2]. Vierzehn Jahre nach der Zerstörung Jerusalems lag vor Ezechiel der Bauplan des zukünftigen Tempels, auf dem alle Thüren und Fenster und selbst die Masse der Opfertische bestimmt waren.

Aber so nothwendig das Gesetz auf die Prophetie folgte, das ältere Judenthum ging im Gesetz nicht auf und es konnte darin nie völlig aufgehen, so lange in Palästina eine geschlossene jüdische Gemeinde bestand, in der es seine Erlebnisse hatte. Denn für diese Erlebnisse reichte das Gesetz eben doch nicht aus. Eine Gemeinde, in der die Forderungen des Gesetzes überall realisirt gewesen wären, entstand nicht mit einem Schlage und ebenso wenig erfuhr man in den Schicksalen der Gemeinde überall das Walten der Vergeltung und die Selbstverherrlichung Gottes, wie das Gesetz sie voraussetzte. Im Kampfe mit der Welt musste man sich auf den Gottesglauben der Propheten besinnen, der, freilich in bestimmter Umbildung, in der jüdischen Gemeinde lebendig blieb. Lebendig blieb er so sehr, dass der Cultus und die Sitte des Gesetzes neben ihm zu äusseren Formen herabsinken konnten, wie viele Psalmen, das Buch Hiob und die Proverbien beweisen.

Das ältere Judenthum bedeutet nicht nur eine Veräusserlichung, sondern ebenso sehr eine Vergeistigung und Verinnerlichung der Religion. Wenn der Jude im Unterschiede vom alten Israeliten in der ganzen Welt den Jahve verehren konnte, so war ihm das nicht nur durch die gesetzliche Observanz, sondern im letzten Grunde allein durch das Gebet ermöglicht, wie er es von den Propheten

[1] Allerdings wirken in Lev 17—26 die humanen Tendenzen des Deuteronomiums nach, aber sie contrastiren mit der Grundtendenz, die dies Gesetzbuch im Uebrigen mit Ezechiel und dem Priestercodex gemein hat.

[2] Immer wieder kehrt der Appell an die Ehre Jahves bei den Schriftstellern des Exils. Vgl. auch Ex 32 11 ff. Num 14 13 ff. Dt 9 28 Jos 7 9.

gelehrt war. Er hatte zuerst ohne Bild und Symbol der Gottheit beten gelernt, jetzt betete er im fernen Lande und war auch hier der göttlichen Hülfe gewiss. Nach Jerusalem wandte er sich im Gebet und im Gebet für Jerusalem schloss er sich mit den Juden aller Welt zu einer grossen Gemeinde zusammen. Das Bewusstsein, dass im weiten Kreise der Welt das Gebet zu Jahve erklinge, gab dem jüdischen Gebet einen Sinn, der über seinen concreten Inhalt hinausreichte. Die Weissagung von der Bekehrung aller Völker zu dem Einen Gott schien hierin ihre vorläufige Erfüllung gefunden zu haben und hatte sie hier in der That gefunden. Schon jetzt war der Eine Gott die Hoffnung aller Enden der Erde (Ps 65 6) und überall ertönte sein Lob für das, was er an Jerusalem that (Ps 48 11). Zion war als die Mutter der Diaspora die Mutter vieler Völker (Ps 87). Ein unverlierbares Gut war damit für alle Zukunft gewonnen.

In ihrem Gebet übte die jüdische Gemeinde einen Verkehr mit ihrem Gott, dessen geschichtliche Wahrheit schon daraus evident ist, dass ihr Gebetbuch der Psalter von der christlichen Kirche schlechthin übernommen wurde. Es war vielfach ein Gebet im Geist. Der Bitte um Hülfe ging nicht immer die That der Menschen zur Seite, durch die Jahve einst Hülfe geschafft hatte. Vielmehr wurde Gott durch dies Gebet zur Entfaltung seiner Wundermacht bewogen und so besass das scheinbar ohnmächtige Judenvolk in seinem Gebet eine Waffe, mit der es der ganzen Welt trotzen wollte[1]. Ja dies Gebet erscheint sogar als eine Waffe, mit der Gott selbst seine Feinde zu nichte macht, im Munde von Säuglingen und Kindern hatte er sich eine Macht gegründet (Ps 8 3). Damit ist deutlich, wodurch dies Gebet sich vom muslimischen unterscheidet. Vom christlichen, wie wir es verstehen, ist es darin verschieden, dass es auf concrete Ziele geht, auf die Rettung der Gemeinde aus augenblicklicher Gefahr, und dass es hierin unabweislich eine Erhörung fordert, die in sichtbaren Thatsachen besteht. Deshalb hatte das jüdische Gebet eine Gewalt, die uns als Gewaltsamkeit erscheint, aber auch so bedeutete es eine geistige Macht, wie das Alterthum sie kaum grösser gekannt hat.

Aber die Bedeutung dieses Gebets beruhte auf dem religiösen Bewusstsein, das in ihm seinen Ausdruck fand und das weit mehr umfasste, als die Unterwerfung unter das Gesetz und den Glauben

[1] Einen verzerrten Ausdruck findet dieser Glaube II Chr 20 21 f.

an die Vergeltung. Die jüdische Gemeinde war sich bewusst, Trägerin der Wahrheit in der Welt zu sein und als solche über alle Feindschaft der Welt siegen zu müssen, und diesem Bewusstsein hat vor allem der Verf. von Jes 40ff. seinen Inhalt gegeben.

Es war um die judäischen Exulanten in Babylonien traurig bestellt, obgleich ihre äussere Lage keine unerträgliche war. Wie die Propheten sagten, hatte Jahve sein Volk in die Hände der Chaldäer gegeben, Jeremia hatte den Nebukadnezar, den Zerstörer Jerusalems, als einen Diener Jahves bezeichnet. Aber auf die Dauer konnte man die Chaldäer ebenso wenig in diesem Lichte betrachten wie früher die Assyrer. Auch sie meinten den Jahve besiegt zu haben, als sie Juda vernichteten. Als Feinde Jahves durfte man sie also wieder hassen und man hasste sie von Herzen, aber dieser Hass war in sich ohnmächtig. Konnte Jahve sein Volk retten? In Babylonien trat den Exulanten die ganze Grösse der damaligen Welt vor Augen, aufs bitterste empfanden sie dem gegenüber ihre Nichtigkeit. War Jahve wirklich ein allmächtiger Gott? Das war schwer glaublich, wenn man auf das Elend seiner Diener sah. Wie sollte dem mächtigen Babel seine Beute entrissen werden (Jes 49 24)! Wenn aber Jahve wirklich der Herr der Welt war, war er dann auch ein hülfreicher Gott? Was kümmerte dann ihn die armselige Schaar judäischer Exulanten! Vielleicht entging ihm, dem Erhabenen, die kleine Sache Israels (40 27), vielleicht hatte er sein Volk vergessen und aufgegeben (49 14), vielleicht hatte er es auch um seiner Sünde willen für immer verworfen. Es war nur zu natürlich, dass ein Theil der Exulanten sich den Göttern der Chaldäer zuwandte, wenn auch zunächst in der Form, dass man dem Jahve im fremden Lande opferte (Ez 20 30ff.). Bei Leuten dieser Art war von einer Unterwerfung unter die prophetische Strafpredigt nicht die Rede (Jes 42 18ff. 48 10).

Ohne die Rückkehr der Exulanten nach Juda, ohne diese theilweise Erfüllung der Zukunftshoffnung, wäre der Jahveglaube am Ende doch untergegangen und die jüdische Gemeinde niemals zu Stande gekommen. Die Exulanten hätten an Jahve vielleicht auch dann nicht festhalten können, wenn das chaldäische Reich anstatt nur 50 Jahre noch 200 Jahre nach Jerusalems Untergang fortbestanden hätte. Aber die Wartezeit währte nicht allzu lange. Kaum war die Hälfte der 70 Jahre, die Jeremia als die Dauer der Strafe in Aussicht genommen hatte, verstrichen, als sich schon eine Möglichkeit der Befreiung und Rückkehr zeigte. Nach den In-

schriften des Nabunid und des Cyrus besiegte Cyrus im Jahre 550 den Astyages und 547 stand er nach Besiegung des Krösus am Aegäischen Meer. Mit gespannter Aufmerksamkeit hatten die Exulanten diese Ereignisse von Anfang an verfolgt. Schon beim ersten Auftreten des Cyrus, wenigstens schon vor seinem Siege über Krösus waren prophetische Stimmen unter ihnen laut geworden, die seinen Erfolg weissagten[1], natürlich in der Hoffnung, dass er weiterhin auch die Chaldäer besiegen, ihrem Reiche ein Ende machen und den Exulanten die Heimkehr gestatten werde. Wirklich war Cyrus schon damals mit den Chaldäern in feindliche Berührung gekommen und hatte sie geschlagen (vgl. auch Jes 41 25).

Freilich entsprach eine solche Befreiung nur allzu wenig den Erwartungen, die die Exulanten auf Grund ihres Nationalgefühls, z. Th. auch auf Grund der früheren prophetischen Verheissungen hegten. Danach sollte die Freiheit vielmehr dadurch wiedergewonnen werden, dass das kleine Israel stark durch Jahve mit eigener Hand die Weltmacht besiegte. Nur so schien Jahves Macht und seine Gnade gegen Israel offenbar werden zu können. Was war es dagegen, wenn ein fremder König die Chaldäer niederwarf? Unter solchen Umständen erschien die ersehnte Rückkehr selbst in trübem Lichte. Die Schwierigkeit der Ansiedelung in dem verwüsteten Lande und die Mühseligkeit der Wanderung dorthin fielen den Leuten auf die Seele. Man fragte auch nach einem Lösegeld, mit dem man die Freiheit von Cyrus erkaufen müsste.

Aber im Gegensatz gegen diesen Kleinmuth steigerte sich die Begeisterung der prophetisch Gesinnten aufs höchste. Die Zukunftshoffnung musste sich erfüllen und wenn sie sich nicht so erfüllte, wie das Volk es erwartete, dann geschah es nur auf eine um so viel herrlichere Art. Zweihundert Jahre waren nun vergangen, seit Israel in den Strom der Weltgeschichte gerissen wurde, stückweise war es in der grossen Umwälzung vernichtet, die die Assyrer und Chaldäer in Vorderasien anrichteten. Die Propheten hatten den Untergang Israels geweissagt und ihn als das Werk Jahves bezeichnet, der sich in der Vernichtung seines Volkes als der gerechte und zu-

[1] Die früheren Weissagungen Jahves, von denen der Verf. von Jes 40 ff. immer wieder sagt, dass sie sich in den bisherigen Siegen des Cyrus schon erfüllt hätten, können nicht die Weissagungen Habakuks, Jeremias und Ezechiels sein. Sie redeten vielmehr von einem bestimmten Helden, der Babel niederwerfen sollte (vgl. 48 14 und übrigens Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, S. 107 ff.).

gleich überweltliche Gott bewies. Indessen war dieser Zusammenhang der Dinge zunächst nur dem Glauben der Propheten erkennbar gewesen, ihrem Volke und der Welt blieb er einstweilen verborgen. Zuletzt aber musste Jahve aller Welt beweisen, dass er nicht mit Israel den Assyrern und Chaldäern erlegen war und das konnte er nur durch Besiegung der Weltmacht und durch Rettung und Herstellung Israels. Jetzt stand dieser Augenblick bevor, aus nächster Nähe sollte man in Babylonien dem Sturz der Weltmacht zusehen, der Fall Babels musste aber die Wiederherstellung Israels bedeuten.

Als der vorzüglichste Träger solcher Erwartungen erscheint uns Deutero-Jesaja, der freilich sein Bestes dem Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke verdankt[1]. Er weissagte die Zerstörung des Chaldäerreiches durch Cyrus (42 9 48 6ff.) und darüber hinaus die Befreiung der Exulanten und die endliche Verherrlichung Jahves und Israels. Er redet dabei in derselben Form wie die Propheten, er ist sich auch bewusst, selbst göttliche Offenbarung empfangen zu haben[2]. Aber er ist kein Prophet mehr und will auch nicht dafür gelten. Der göttliche Aufruf, dem auch er gefolgt ist, ergeht von vornherein an eine Mehrheit: tröstet mein Volk (40 1)! Die Prophetie gehört für ihn theils der Vergangenheit an, theils löst sie sich in der allgemeineren Idee des Gottesknechts auf. Die Weissagung von der Wiederherstellung Jerusalems nennt er das Wort des Gottesknechts (44 26).

In der That war die Zeit der Prophetie vorüber. Ihr Wesen war die Weissagung und zwar seit Amos eine Weissagung, die immer nur wenigen und oft nur einem Propheten gehört hatte, die aber überhaupt höchst persönlicher Natur war. Amos und seine Nachfolger waren mit der Weissagung vom Untergange Israels zum älteren Jahveglanben in den schärfsten Gegensatz getreten. Eine ungeheure Kluft hatte sich zwischen ihnen und ihrem Volke aufgethan, eben dadurch war ihnen das einzigartige Selbstbewusstsein gegeben, das sie beseelte. Aber mit der Erfüllung dieser Weissagung hatte die Prophetie auch ihr Ende erreicht, ihr entscheidender Sieg

---

[1] S. oben S. 260 Anm. 1, S. 339 Anm. 2. Deutero-Jesaja nenne ich mit Duhm den Verfasser von Jes 40—55. In den Anmerkungen habe ich die hauptsächlichsten Differenzen hervorgehoben, die zwischen c. 40—55 und c. 56—66 bestehen, ich habe dabei aber auch die Uebereinstimmung und Verwandtschaft der beiden Abschnitte berücksichtigt.

[2] 40 6 ist nothwendig zu sprechen וְאֹמַר (und ich sagte), der vorher Redende (אֹמַר) ist dagegen ein Engel, der die Offenbarung vermittelt.

bedeutete ihren eigenen Untergang. Soweit Israel nicht umgekommen war oder sich im Heidenthum verlor, musste es sich jetzt den Propheten unterwerfen. Principiell war der Gegensatz zwischen Prophetie und Volk damit aufgehoben. Freilich bestand die Sünde Israels fort, sie schien auch immer wieder das göttliche Gericht herausfordern zu müssen[1]. Aber keine Gerichtsdrohung konnte fortan bedeuten, was die Drohung eines Amos und Jeremia bedeutet hatte. Das alte Israel war einmal gestorben und die jüdische Gemeinde konnte ein solches Sterben nicht zum zweiten Male erleben. Man wusste jetzt, dass das Verderben immerdar drohte und was seine Ursache war. Anderseits war der Gedanke eines völligen Untergangs für das Judenthum völlig unfassbar, gewiss war ihm vielmehr, dass die göttliche Wahrheit sich in seiner Gemeinde ewig behaupten müsse. Deshalb trat bei den Nachfolgern der Propheten die Drohung ebenso sehr hinter der Zukunftshoffnung zurück, wie sie bei den Propheten überwogen hatte[2]. Aber Verheissung und Drohung beruhten fortan auch nicht mehr auf der individuellen Inspiration, auf der die Weissagung vom Untergange Jerusalems beruht hatte. Die Unmittelbarkeit des Inspirationsbewusstseins fällt schon bei Ezechiel dahin, deshalb sucht er es so ängstlich festzuhalten. Er meinte bei seiner Berufung ein Buch verschlungen zu haben, das er immerfort zu reproduciren hätte, und auf göttlichen Befehl singt er Lieder und dichtet er Gleichnisse. Haggai und Zacharia können kaum einen Satz schreiben, ohne ein „spricht Jahve“ beizufügen. Aber die göttliche Intuition ist hier verschwunden und beschauliche Reflexion an ihre Stelle getreten. Der Reflexion entstammen die Visionen Ezechiels und Zacharias zu allermeist, vielfach sind sie nur Mittel der schriftstellerischen Einkleidung. Eigentlich Neues hatten diese Männer nicht zu sagen, in Verheissung und Drohung konnten sie nur früher Gesagtes auf bestimmte Situationen anwenden und ausdeuten. Das machte den Inhalt ihrer Begeisterung aus. Auf die Dauer fühlten sie sich nicht einmal dazu autorisirt, die Apokalyptik, die bei Ezechiel und Zacharia unter eigenem Namen schreibt, versteckt sich späterhin unter die Namen der alten Gottesmänner[3]. Für Zacharia gehört

[1] Vgl. Ez 20 30 ff. Jes 56—66 Zach 11 13 7—9 und das Buch Maleachi.

[2] Characteristisch ist, dass Zacharia nach dem Muster der früheren Propheten sein Buch mit einer Drohrede beginnt (1 2—6) und dann unvermittelt lauter Verheissungen folgen lässt (1 7 ff.). Zach 9—14 stammen aus viel späterer Zeit.

[3] Manche prophetische Schriftsteller des Exils und der nachexilischen Zeit

die eigentliche Prophetie der Vergangenheit an (1 2—6) und Ezechiel reflectirt über den Sinn älterer Weissagungen (38 17 39 8). Zur Zeit von Jes 63 11 war der Geist Jahves nicht mehr in Israel zu spüren [1].

Die Propheten wurden naturgemäss zu Seelsorgern und Gesetzgebern, Theologen und Apokalyptikern. Theologen sind vor allem Deutero-Jesaja und der ältere Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke, mit tiefsinniger Reflexion begründen sie ihre Zukunftshoffnung. Wie für diese Hoffnung selbst so fussen sie auch für ihre Begründung vielfach auf den früheren Propheten. Auf einzelnen Punkten konnten sie ohne weiteres einem Hosea und Jesaja folgen, die ja auch schon neben die Drohung die Verheissung gestellt hatten. Anderswo verwandeln sich ihnen die Motive der prophetischen Drohung in solche der Hoffnung, wie das bezüglich der Gerechtigkeit Jahves schon bei Habakuk der Fall war. Durchaus originell sind sie aber darin, dass sie dem vergangenen Leben Israels nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Bedeutung abgewinnen und so ihren Glauben an die Zukunft Israels in einzigartiger Weise motiviren. In einer grossartigen Gesammtanschauung fassen sie den Ertrag der prophetischen Zeit zusammen und eben damit geben sie der prophetischen Gedankenwelt eine andere Richtung und zugleich den Zuschnitt, in dem sie die Grundlage des jüdischen Glaubens geworden ist. Dahin führte sie die Beantwortung der Frage, was Jahves Sache in der Welt bedeute und ob Israel als ihr Träger gerettet werden könne und müsse.

Scheinbar stand Jahve ohnmächtig in der Welt da, aber um so gewisser war er der alleinige Gott. Denn er hatte Himmel und Erde und alles, was sie in sich schlossen, geschaffen. Deutero-Jesaja stellt sich concret vor, wie Jahves Allmacht spielend die Welt schuf. Mit der hohlen Hand mass er das Wasser des Meeres ab, mit der Spanne bestimmte er die Weite des Himmels, den Staub der Erde

---

schrieben anonym, weil sie sich nicht als Propheten fühlten und auch nicht dafür gelten konnten. Anonym schrieben wohl auch die Autoren von Jes 40—66. Aber kanonisch konnten solche Schriften nur werden, wenn man sie auf bekannte Propheten zurückführte oder sonst Namen für sie fand. Deshalb sind in das Buch Jesaja so viele nichtjesajanische Stücke gelangt. Die jüdische Synagoge hatte noch ein Bewusstsein davon, dass eine prophetische Schrift durch den Namen eines bestimmten Propheten gedeckt sein müsse. Das übertrug sich später auf alle Schriften des Kanons.

[1] Natürlich gab es noch lange Männer, die sich Propheten nannten (Neh 6 7 14 Zach 13 2ff.), und von völligem Erlöschen der Prophetie ist erst in der makkabäischen Zeit die Rede (Ps 74 9 I Macc 14 41). Vgl. aber schon Mal 3 1 23.

fasste er in einen Scheffel, die Berge wog er auf der Wage ab, den Himmel breitete er wie ein Zelt aus (40 12 22). Aber wichtiger ist, dass Deutero-Jesaja die mühelose Schöpferthätigkeit Gottes regelmässig mit dem specifischen Ausdruck בָּרָא (40 26 28 u. s. f.) bezeichnet, der sich bei ihm zuerst findet[1]. Es war der göttliche Ruf oder Befehl, der die Dinge hervorbrachte (צִוָּה 45 12)[2]. Gleichsam ein materielles Substrat der göttlichen Allmacht ist sein Geist. Denn durch ihn kann er auf alle Dinge einwirken, durch ihn lebt aber auch alle Creatur (42 5 44 3). Uebrigens begreift sich die Allmacht Jahves auch aus seiner Weisheit, die alle Kräfte der Welt in seinen Dienst zu stellen vermag (40 13 14 28). Deutero-Jesaja hebt es immer wieder mit Nachdruck hervor, dass Jahve der Schöpfer und Herr der Natur sei. Jahve erregt das Meer, dass seine Wellen brausen (51 15), durch sein Schelten legt er es trocken (50 2), er kleidet die Himmel in Wolken (50 3), auf seinen Befehl stellt das gewaltige Heer der Sterne (die angeblichen Götter der Heiden) sich tagtäglich ein, keiner wagt auszubleiben (40 26). Mit diesen Behauptungen argumentirt Deutero-Jesaja seinen Lesern gegenüber ex concesso. Er fragt sie, wer denn anders als Jahve der Urheber der Welt sei (40 12 26), er hält ihnen vor, dass sie das längst wissen (40 21). In der That war die Frage nach dem Anfang aller Dinge gelegentlich auch schon früher aufgetaucht, sofern Israel nach seiner Stelle in der Welt gefragt und seinen Ursprung auf die älteste Menschheit zurückgeführt hatte. Sofern aber Jahve seinem Volke Regen und fruchtbare Zeiten gab, war er selbstverständlich als der Herr der Natur und folgerichtig auch als ihr Urheber erschienen. Indessen wird die Schöpfung der Welt durch Jahve jetzt erst eine wichtige Glaubenswahrheit. In alter Zeit offenbarte Jahves Macht sich vor allem in der Macht Israels, erst als Israels Herrlichkeit vernichtet war und es ohnmächtig der Weltmacht preisgegeben zu sein schien, begann jene Naturbetrachtung, der die Himmel die Ehre Gottes verkündeten. Hier war die Schöpfung und Beherrschung der Natur durch Jahve

[1] Uebrigens ist alles weitere Walten Jahves in Natur und Geschichte von jenem uranfänglichen nicht wesentlich verschieden und wird daher ebenso bezeichnet (43 1 15 45 7 48 7 54 16 vgl. 57 19 Num 16 30 Ps 102 19 104 30). Denn Jahve bewegt den Weltlauf dadurch, dass er ihm nicht nur immer neue Impulse ertheilt, sondern auch immer neue Elemente in ihn einführt. Aber in besonderem Sinne wird die Herbeiführung der messianischen Zukunft so bezeichnet (41 20 45 8 vgl. 65 17 18 Jer 31 22).

[2] Vgl. ferner קרא 41 4 48 13 f. und אמר 44 26 ff.

das unentbehrliche Correlat seiner geschichtlichen Weltherrschaft, die erst in der Zukunft recht offenbar werden sollte. Neben dem allmächtigen Schöpfer der Welt kommen andere Götter nicht in Betracht, der Schöpfer der Welt war nothwendig ein einziger (44 24)[1].

Aber in erster Linie begründet Deutero-Jesaja den Glauben an die alleinige Gottheit Jahves aus seinem geschichtlichen Walten. Er erinnert an die Gründung Israels, er weist darauf hin, dass Jahve einst den Abraham als einzelnen Mann berief und ihn segnete und mehrte (51 2), dass er Israel durch das Rothe Meer führte (43 16 f. 51 9 10) und ihm immerdar seine Hülfe angedeihen liess (46 3 4). Dass aber alles Heil, das Israel widerfuhr, von Jahve kam, folgt daraus, dass Jahve es stets vorher weissagen liess. Denn weissagen kann nur der Gott, der selbst die Geschichte lenkt. So hat Jahve von jeher durch seine Weissagungen und deren Erfüllung Israel zum Glauben an seine alleinige Gottheit erzogen (43 10 12 44 7 8 46 9 10 48 3 ff.). Das gegenwärtige Elend Israels beweist nichts gegen Jahves Allmacht, aus freier Selbstentschliessung hat er sein Volk in die Hände der Heiden gegeben (50 1 f. 52 3). Die Bedeutung der geschichtlichen Grossthaten Jahves wird dadurch erhöht, dass sie bis in die graue Vorzeit zurückreichen (51 9 vgl. 63 16) und Israel selbst ein uraltes Volk ist (44 7). Auf diesen Ausdruck bringt Deutero-Jesaja den Glauben, dass Jahve als der allein geschichtliche Gott der allein wahre Gott sei. In der That hatte Israel die Wahrheit der Weissagung Jahves vor allem bei seinem Untergang erfahren. Aber davon will Deutero-Jesaja nicht reden, für ihn hat Jahve sich eben jetzt als der alleinige Gott dadurch bewiesen, dass er die Siege des Cyrus weissagte (41 26 27 43 9 45 21 48 15 f.). Also ist er es auch, der den Cyrus vom Ende der Erde herbeirief und ihn diese unvergleichlichen Erfolge erringen liess (41 2—4 25 45 1 ff. 46 11). Jahve hat ihn mit Namen genannt, er ist sein Diener (45 3 4). Darum verlangt Jahve auch Glauben, wenn er jetzt Neues weissagt, indem er nämlich den Fall Babels ankündigt (42 9 48 6 ff.). Aber weiter ruft er auf diesem Boden die Heidengötter zum Wettstreit heraus. Können sie weissagen wie er, der immerfort, nicht wie die heidnischen Orakel im Verborgenen und Geheimen, sondern am hellen lichten Tage durch seine Propheten geredet hat (45 19)? Wer von ihnen hat die Siege des Cyrus geweissagt? Oder können sie

[1] Jeremia begründet die Furchtbarkeit Jahves mit dem Hinweis auf die Allmacht, die er der Natur gegenüber hat (5 22 f. vgl. 27 5). Anders ist schon Jer 32 17.

sonstige frühere Weissagungen beibringen, die sich erfüllt hätten? Oder wollen sie sich jetzt in neuen Weissagungen versuchen?[1] Da kommt die Nichtigkeit der Heidengötter an den Tag, sie sind nichts als elende Bildwerke von Menschenhand. Dagegen ist Jahve als der Gott der Weissagung der allein wahre Gott[2].

Als der einzige[3] Gott ist er aber auch der ewige; wie vor ihm kein Gott geschaffen ward, so wird nach ihm keiner sein, der die Geschlechter von Anfang an rief, ist der Erste und der Letzte (41 4 43 10 44 6 48 12). Als der Allmächtige ist er ferner der Allwaltende, der Licht und Finsterniss, Gutes und Böses schafft (45 7). Auch das Unheil Israels ist sein Werk. Als der Allwaltende bleibt er sich aber auch durch alle Zeiten gleich, er kann nie ermüden und alles übersieht er (40 27 28). So ist er der Heilige (40 25), d. h. der unvergleichliche Gott[4]. Hoch über der Welt thront er, in einer

---

[1] 41 1 21—29 43 9 44 7 25 45 20 21 48 14.

[2] 43 10 ff. 44 6—8 45 5 6 14 18 21 22 46 9 48 12. Auch den Namen Jahve scheint Deutero-Jesaja als wahrer Gott zu deuten (42 8 43 11 45 3 49 23). Uebrigens sagt er für Jahve schlechthin אֵל im Sinne des alleinigen Gottes (40 18 und oft). — Dabei wird er nicht müde, die Thorheit des Bilderdienstes zu verspotten. Die Bildgötter werden von Künstlern gemacht, die selbst ohnmächtige Menschen sind, und bei dieser Arbeit essen und trinken müssen. Die Güte des Gottes hängt davon ab, ob der Künstler geschickt und der Besteller reich oder arm ist. Im einen Fall entsteht ein mit Gold oder Silber überzogenes Gussbild, im anderen Fall ein hölzerner Gott, dessen Dauerhaftigkeit von der Holzart bedingt ist. Da ziehen die Menschen einen Baum auf, dessen Holz sie einestheils zum Heizen, Backen und Braten verbrauchen und anderntheils zu ihrem Gott machen. Uebrigens wollen diese Götter an ihren Ort getragen sein, von dem sie sich nicht rühren können, man muss auch Vorsorge treffen, dass sie nicht umfallen. Wehrlos werden sie endlich wie ihre Diener gefangen genommen und zur Beute der Sieger und beschweren noch die Lastthiere, auf denen sie fortgeschleppt werden. Vgl. 40 18 ff. 41 6 7 44 9 ff. 45 20 46 1 2 5 ff. Diese Verspottung der Gottesbilder begreift sich aus der Furcht, die das Volk immerhin vor den Heidengöttern empfand, sie zeigt aber auch, dass der prophetische Monotheismus für das Wesen des Bilderdienstes kein Verständniss mehr hatte. Vgl. später Ps 115 4—8 135 15—18 Jer 10 1—16.

[3] In ausgeprägtester Gestalt vertritt Deutero-Jesaja den Monotheismus, der seinem innersten Wesen nach allen Propheten eigenthümlich ist (s. o. S. 181 f.). Im Uebrigen ist der Streit über die monotheistische Correctheit dieses und jenes Propheten characteristisch für die rationalistische Unterströmung, die sich auch auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft immer noch bemerkbar macht. Ungefähr ebenso steht es mit der Frage nach dem Universalismus der Propheten.

[4] Auch Heiliger Israels wird er von Deutero-Jesaja wie vom alten Jesaja oft genannt (41 14 16 20 43 3 14 15 u. s. f.).

Herrlichkeit, die zu preisen alles Holz des Libanon nicht zum Brande und alles Wild des Libanon nicht zum Opfer ausreicht. Die Menschen sind vor ihm wie Heuschrecken, wie der Tropfen am Eimer. Sie sind nichts als Fleisch, sie vergehen wie Gras (40 5ff. 49 26 51 12), alle menschliche Herrschaft stürzt Jahve (40 23). Wie thöricht ist es daher, die Macht der Heiden zu fürchten, da Jahve der Schöpfer der Welt und der Besieger der Heiden ist (45 12 13 48 13 14)! Sobald er einschreitet, ist sein Sieg gewiss: sein Lohn ist bei ihm und sein Erfolg geht vor ihm her (40 10)[1].

Der allmächtige Gott rettet Israel zunächst um seiner selbst willen, er muss seine alleinige Gottheit der Welt gegenüber durchsetzen. Nicht Israel und die Welt, sondern Jahve und die Welt, Jahve und die Götzen stehen einander gegenüber. Nur dass Israels Sache von der Sache Jahves nicht getrennt werden kann. Israel ist Jahves Eigenthum und Jahve Israels König (41 21 43 15 44 6), deshalb muss Jahve sich an Israel verherrlichen (44 23 49 3). Gegenwärtig hat Jahve sein Erbe entweiht (43 28 47 6), vor der Welt erscheint er als ohnmächtig, sein Name wird geschmäht und sein eigenes Volk ist an ihm irre geworden (52 5 6). Das stolze und üppige Babel triumphirt, es prahlt mit seiner unvergleichlichen Herrschaft und meint, sie werde ewig währen, es trotzt auf seine Weisheit und Zauberei (47 1—10). Der Triumph der Heiden ist aber auch der Triumph ihrer Götter. Da muss Jahve um seines Namens willen, d. h. um seiner Ehre willen einschreiten (48 9), er darf sie keinem Anderen lassen, noch seinen Ruhm den Bildern (42 8 48). Durch die Rettung seines Volkes muss er beweisen, dass er selbst es einst vernichtete (45 6 7). Um seiner Ehre willen vergiebt er die Sünden Israels (43 25) und hält er seinen Zorn darüber zurück (48 9 11).

Deutero-Jesaja wusste kaum etwas davon, dass der persische Gottesdienst von Haus aus bildlos war, jedenfalls betrachtet er den Cyrus nicht deshalb als den Besieger der Götzen. Vielmehr soll Cyrus dem Götzendienst ein Ende machen, weil er im Dienste Jahves die Welt unterwirft. Schon durch seine bisherigen Siege sind die Götzendiener schwer getroffen, Deutero-Jesaja malt seinen Lesern aus, wie sie in ihrer Angst die Köpfe zusammenstecken, einander Muth zusprechen und dann neue Götzenbilder machen (41 5ff.).

[1] Nur das können שָׂכָר und פְּעֻלָּה hier und 62 11 bedeuten. Der auf שכר und פעלה folgende Genetiv (Nomen oder Suffix) bedeutet stets den Empfänger, nicht den Geber des Lohnes.

Aber was Jahve da begonnen hat, wird er auch zu Ende führen, über Babel kommt ein Unheil, das es nicht wegzaubern kann, Bel und Nebo sinken hin (46 1 2), die Weisen der Heiden und ihre Götzenpropheten werden zu Narren (44 25). In den Siegen des Cyrus wird alle Welt Jahves Werk erkennen müssen, weil Jahve sie weissagen liess. Aber auch Cyrus selbst wird deshalb zur Erkenntniss des wahren Gottes kommen (45 3 ff.) und sich als seinen Diener bekennen, indem er die Juden ohne Lösegeld freigiebt und Jerusalem und den Tempel wiederaufbaut (44 28 45 13)[1]. Jahve hat nun einmal geschworen, dass alle Knie vor ihm sich beugen sollen (45 23 24).

Jahves Herrlichkeit offenbart sich in den Siegen des Cyrus, der Jahves Rathschluss vollstreckt. Er nennt deshalb den Cyrus seinen Hirten (44 28) und seinen Gesalbten (45 1). Früher war der Gesalbte Jahves der König Israels, jetzt ist er ein Weltherrscher, weil Jahve der Gott aller Welt ist. Aber Jahve will durch Cyrus seine eigene Weltherrschaft aufrichten, er selbst wird König (52 7) und im Grunde ist er selbst der gewaltige Held, der die Welt besiegt. Sein Arm kleidet sich in Macht, er entblösst ihn vor den Augen aller Völker und die Enden der Erde schauen seinem Siege zu. Lange hat er an sich gehalten und es ertragen, dass andere Herren in der Welt schalteten, jetzt wird sein Eifer, d. h. der Eifer für seine Ehre in ihm wach, mit unbändiger Gewalt bricht er gegen die Heiden los, ob auch die Erde darüber zur Wüste wird[2]. Alle Welt wird ihn wegen dieses Sieges in einem neuen Liede preisen (42 10 ff. vgl. 40 10 51 9 52 10). In majestätischem Zuge kehrt er geradeswegs durch die syrische Wüste nach Jerusalem zurück (40 9 52 8), himmlische Herolde eilen ihm voraus und lassen ihm dort einen Weg bahnen (40 3—5), für Israel verwandelt er die Wüste in einen wasserreichen Baumgarten. Selbst das Wild des Feldes wird ihn dafür preisen, vor allem aber soll sein Volk sein Lob verkünden. Möge es nur alle seine früheren Wunder vergessen, bei der Neugründung Israels will er sie weit überbieten und sich einen neuen unvergänglichen Namen machen (43 16 ff.)! Auf ewig thront er dann in Jerusalem, das kein Unbeschnittener und Unreiner mehr betreten darf (52 1). So soll alles Fleisch Jahves Herrlichkeit sehen und mit ihm der Wurm Jakob über die Welt triumphiren.

---

[1] Dagegen ist 41 25 wohl אֶקְרָא בִשְׁמוֹ zu lesen.

[2] Die Macht Jahves sollte sich aber auch schon darin zeigen, dass die Feinde Israels sich gegenseitig aufrieben (49 26 vgl. Ez 38 21 Hagg 2 22 Zach 14 13 und früher Jdc 7 22 sowie II Reg 3 23).

Die Ehre Gottes ist für Deutero-Jesaja wie für Ezechiel der letzte und höchste Gedanke, aber die Ehre Gottes hat für ihn einen anderen Inhalt und dasselbe gilt von seiner Gnade und Gerechtigkeit, die zu einem grossen Theil unter ihr begriffen werden.

In Zorn und Gnade ist Jahve auch für Deutero-Jesaja die lebendigste Persönlichkeit, bis auf einen gewissen Grad sind sie auch ihm unerklärlich. Freilich zürnt Jahve zumeist wegen der Sünden der Menschen (42 25), aber er zürnt dann eben und vergilt nicht blos, Jerusalem hat zwiefältige Strafe für seine Sünden erlitten (40 2). Es ist auch nicht allein in der Sünde der Menschen begründet, dass er bald nahe ist und bald ferne tritt[1]. Es giebt besondere Heilstage und Gnadenzeiten, die der Mensch benutzen muss (49 8 55 6 vgl. 56 1 61 2). Der Wechsel von Zorn und Gnade gegen Israel vollzieht sich ferner so, dass der Zorn von Israel ablässt und sich gegen die Heiden kehrt, der Zorn gegen die Heiden ist Gnade gegen Israel (42 14—16 51 17ff.). Israel gegenüber behält die Gnade zuletzt die Oberhand, dann erscheint die Zeit des Zorns als ein kurzer Augenblick und eine Zeit ewiger Gnade nimmt ihren Anfang (54 7ff.). So gut wie irgend einer seiner Vorgänger betont Deutero-Jesaja, dass Israels Verhältniss zu Jahve auf Jahves Gnade beruht und diese Gnade auch den Fortbestand des Verhältnisses ermöglicht. Als der Barmherzige trägt Jahve sein Volk, er der gewaltige Held ist zugleich ein sorgsamer Hirt (40 10 49 9—11), aus Erbarmen vergiebt er sogar dem Gottlosen seine Sünden (55 7).

Seine Gnade ist auch Liebe. Abraham war sein Freund (41 8), Israel ist sein Vertrauter, den er liebt (42 19 43 4). Er ist Israels Vater und das Volk seine Kinder (45 11), mit mütterlicher Liebe, ja mit mehr als Mutterliebe will er sich seines Volkes annehmen (49 15f. vgl. 66 13). Er liebt Zion aber auch als sein Weib, wie nur ein Mann das Weib seiner Jugend lieben kann, und wenn er es jetzt für den Augenblick verstossen hat, so will er es mit um

[1] Israels Sünde bestand längst, aber nach 64 4 ff. machte der Zorn es erst recht schuldig durch die Strafe und weiter war es auch der Zorn, der es in seinen Sünden beharren liess und gegen die Gottesfurcht verhärtete (63 17). Vor der vollen Strenge des zornigen Richters müsste die Welt überhaupt vergehen, die Strafe allein führt die Menschen aber auch nicht zur Bekehrung. Unter dem Druck des Zornes kann Israel sich nicht zur Bekehrung aufraffen (64 6), ja die Strafe verstockte es in der Sünde (57 16—18). Jahves Gnade musste ihm auf den rechten Weg helfen, darauf kommt das Gebet 64 4 ff. hinaus. Nach Ez 20 43 36 31 muss Gott die Bekehrung des Volkes schliesslich dadurch bewirken, dass er es durch die Sündenvergebung beschämt.

so grösserer Liebe wieder in sein Haus aufnehmen (54 1ff.). Als der Liebende tröstet er sein Volk. All sein Walten soll jetzt auf seine Rettung abzielen, um Israels willen bietet er den Cyrus auf (45 4), zerstört er Babel und giebt er Aegypten, Kusch und Saba hin (43 3 4 14).

Aber auf den Gedanken der Liebe Jahves zu seinem Volke konnte sich die Religion nicht mehr stellen, dazu waren Gott und Menschen zu weit auseinandergetreten. Vielmehr gründet sie sich auch für Deutero-Jesaja darauf, dass Jahves Gnade gegen Israel beständig ist. Von Abraham überträgt sie sich auf Abrahams Kinder (41 8 9), er will das Volk, das das Werk seiner Hände ist und das er vom Mutterleibe an getragen hat, bis ins Alter tragen (46 3 4 vgl. 63 9ff.). Diese Gewissheit beruht auf seiner Verheissung. Schon als er den Abraham vom Ende der Erde berief, gab er Israel die Zusicherung seiner Erwählung (41 9)[1], er verhiess ihm, dass es ihm nicht umsonst dienen solle. In Gerechtigkeit macht er als der zuverlässige Gott sein Wort wahr (45 19 49 7)[2]. Von neuem schwört er jetzt Israel seine Gnade zu, einen ewigen Bund will er mit ihm schliessen (42 6 49 8 54 9 10 55 3).

Ausser der Verheissung Jahves giebt es freilich auch für Deutero-Jesaja eine greifbare Realität, auf die der Glaube vertrauen darf. Jahve liebt seine heilige Stadt (48 2 52 1). Auf diesen Ort richtet sich seine Liebe wie auf das Volk selbst. Auf seine Hände hat er die Stadt gezeichnet, ihre Mauern hat er beständig im Sinn (49 16). Ja, es ist, als ob er mehr noch den Ort als das Volk erwählt hätte, das nach der heiligen Stadt heisst (48 2). Zion wird das Volk bei Deutero-Jesaja immer wieder genannt. Gleichwohl sind Stadt und Volk nur Wechselbegriffe, die Stadt liebt Jahve als die Stätte seines geschichtlichen Waltens, das auf Israels Heil ging.

Jahves Gnade und Liebe gegen sein Volk sind ihrem Wesen nach unbegreiflich, sein Walten hat aber auch einen Sinn, der den Menschen verständlich und unmittelbar gewiss ist, das ist seine Gerechtigkeit. Die Chaldäer haben Israel seine Freiheit genommen, unbarmherzig haben sie sich Jahves Zorn gegen Israel zu Nutze gemacht, sie haben es mit Füssen getreten und mit Schmach überhäuft. Zu alledem hatten sie so wenig ein Recht wie früher die Aegypter und Assyrer (52 4ff.). Als ein Kampf ums Recht war

---

[1] Vgl. 41 8 42 1 43 10 20 44 1 2 45 4 49 7 und 65 9 15 22.

[2] Amen-Gott heisst er 65 16.

der Kampf der Völker unter einander den Hebräern von jeher erschienen und der Ausgang des Kampfes als ein göttlicher Richterspruch. Aber sie redeten in alter Zeit nicht viel davon, weil sie sich nicht auf Gründe zu besinnen brauchten, aus denen Jahve seinem Volke beistand. Als aber Jahve sein Volk vernichtet hatte, musste man nach solchen Gründen fragen und da gewann der Gedanke, dass Jahve über den Streit der Völker richte, die höchste Bedeutung. Um des Rechts willen hatte er nach den Propheten sein Volk vernichtet, aber um desselben Rechts willen sollte er auch sein Volk wiederherstellen, das von den Heiden vergewaltigt war. Das war am Ende eine nothwendige Umkehrung jenes prophetischen Gedankens. Jahve gegenüber war Israel in grosser Schuld, aber den Heiden gegenüber war es im Recht und sobald der himmlische Richter einschritt, musste es den Prozess gewinnen, in dem es mit den Heiden lag. Jahve rettet Israel um seiner Gerechtigkeit willen, weil er überhaupt der gerechte Gott ist (42 21 45 21).

In hoher Wahrheit hat Deutero-Jesaja diesen Gedanken aufgefasst, der freilich für die späteren Juden vielfach zur Unwahrheit wurde. Wie tief er bei ihm steckt, zeigt schon die Ueberlegung, dass die Heiden an Jahve keine Ansprüche zu machen haben, wonach er Israel in ihrer Gewalt lassen müsste (50 1 2 vgl. 52 4ff.). Ueberhaupt aber ist ihm der Triumph Israels über die Heiden als der Triumph des Rechts werthvoll[1]. Die späteren Juden motiviren das Richten Jahves auch aus anderen Gründen als aus seiner Gerechtigkeit, er konnte das Recht Israels auch ignoriren. Das ist bei Deutero-Jesaja nicht der Fall. Vielmehr ist die Gerechtigkeit für ihn das innerste Wesen Jahves, das er nicht nur zum Heile Israels, sondern zum Heile der ganzen Welt zur Geltung bringt[2].

---

[1] In diesem Sinne ist es zunächst gemeint, wenn Jahve Israel in die Kleider der Rechtfertigung kleidet (61 10) und die Israeliten Eichen der Rechtfertigung genannt werden (61 3). Eben dahin gehören Stellen wie 41 10 45 8 24 25 46 12 48 18 51 5 6 8 54 17 sowie 56 1b 58 8 59 9 14 62 1 2. Vgl. aber weiter § 20 a. E.

[2] Deshalb kann die Gerechtigkeit Jahves auch als eine Macht erscheinen, die ihm beisteht (59 16 vgl. 63 5). — Noch in anderer Hinsicht bewirkt die Gerechtigkeit Jahves nach 59 14 ff. die Herstellung Israels. Das Heil bleibt aus, weil Israel in seinen Sünden beharrt. Diese Sünden bestehen aber vor allem in dem Unrecht, das in der Gemeinde herrscht. Da schreitet Jahves Gerechtigkeit gegen die gottlosen Richter und Herren ein und macht damit der Schuld der Gemeinde, dann aber auch dem Unrecht ein Ende, das sie von den Heiden leidet.

Freilich kann seine Gerechtigkeit verziehen, aber jetzt ist sie nahe (46 13 50 8 51 5). Gerechtigkeit soll vom Himmel regnen und wie Kraut aus der Erde wachsen (45 8 vgl. 61 11), zu einem grossen Weltgericht trifft er die Anstalten. Seine Arme werden allen Völkern Recht schaffen und sie alle sollen ihn als den Gott preisen, der allein gerecht und mächtig ist (51 4 5 45 21 24). Deshalb ist Israels Rettung gewiss: Erhebet zum Himmel eure Augen und blicket auf die Erde drunten, denn die Himmel werden wie ein Rauch zergehen und die Erde wird wie ein Kleid zerfallen und ihre Bewohner werden wie Mücken sterben, aber mein Heil wird ewig bestehen und meine Gerechtigkeit wird nicht zerbrechen (51 6). Dass Jahve überall in der Welt das Recht herstellen müsse, ist für Deutero-Jesaja kein blosser Hülfsgedanke, mit dem er seine Hoffnung für Israel stützte, vielmehr erwächst für ihn aus der weltumfassenden Gerechtigkeit Jahves die Gewissheit, dass auch Israel sein Recht finden werde. Er sagt ferner wohl einmal, dass Jahve Israels Sünde übersehen könne, weil er Israels Recht der Welt gegenüber vertheidigen müsse (42 21). Darin sind die Späteren ihm nur allzu sehr gefolgt, aber er selbst ist, wie wir sehen werden, weit davon entfernt, die Sünde Israels darum leicht zu nehmen. Ueberhaupt hat sein Glaube, dass Israel zu seinem Recht kommen müsse, für ihn noch einen höheren Sinn als den bis dahin entwickelten, weil nämlich Israel ein einzigartiges Recht in der Welt hat.

Indem Jahve seine alleinige Gottheit in der Welt durchsetzt, will er das Heil der Welt begründen. Die Schrecken des Weltkrieges, in dem er die Götzen niederwirft, kommen auf die höchste Beglückung der Menschheit hinaus. Der wahre Gott will von allen Völkern als der geehrt sein, dessen Gnade und Gerechtigkeit weltumfassend ist. Alle Völker ruft er auf, sich zu ihm zu kehren, ihnen allen will er helfen (45 22), sein Heil soll reichen bis an die Enden der Erde (49 6)[1]. Die Heiden erkennen seine Gottheit aus der Wiederherstellung Israels (44 5 45 14 ff. 55 4 5), aber er offenbart sie ihnen auch unmittelbar. In der ganzen Welt stellt er das Recht her, indem er durch sein Walten die Völker richtet, schon damit macht er seine Wahrheit (מִשְׁפָּט) zum Licht der Heiden (51 4). Aber noch mehr vollbringt er das durch die Predigt der Wahrheit. Die hat zur Folge, dass nirgendwo in der Welt das zerstossene

[1] Dem Einen Gott entspricht die einheitliche Menschheit, von der im religiösen Sinne zuerst Deutero-Jesaja (42 5) redet, wie Duhm mit Recht bemerkt hat. — Vgl. übrigens Jes 2 2 ff. Mi 4 1 ff.

Rohr zerbrochen und der glimmende Docht ausgelöscht wird (42 3). So macht Jahve seine Thora herrlich und gross (42 21).

Von jeher hatte Jahve freilich die Absicht sich an Israel zu verherrlichen (49 3), er hat auch die gegenwärtige Noth Israels vorhergesehen und ihm einen Retter bestellt (49 5). Aber jetzt erst wird deutlich, in welcher Art er sich an Israel verherrlichen wollte, es handelt sich um die Durchführung eines weltumfassenden Plans, den Jahve von Anfang an gefasst hatte. Das Volk ist enttäuscht, weil es in den Siegen des Cyrus die Erfüllung der prophetischen Hoffnungen nicht erkennen kann. Aber der Majestät Jahves geziemt es, dass seine Gedanken und Wege himmelhoch erhaben sind über den Gedanken und Wegen der Menschen (55 8 9). Der hülfreiche Gott Israels war lange ein verborgener Gott und sein Arm nicht offenbar (45 15 53 1). Jetzt aber, wo der Weltlauf zum Abschluss kommt, wird der Gang seines Waltens verständlich, es ist selbstverschuldete Blindheit, wenn Israel ihn jetzt nicht begreift (42 16). Deutero-Jesaja bricht ausdrücklich mit der überlieferten Gestalt der prophetischen Hoffnungen, indem er den Cyrus den Gesalbten Jahves nennt (45 1). Mit dem Schwert soll Cyrus im Dienste Jahves die Welt erobern, aber ein höherer und herrlicherer Triumph ist für Israel aufbehalten, als Prediger der Wahrheit soll es die Welt zum wahren Gotte bekehren. Gegen die Lüge des Götzendienstes und das Unrecht, das in der Welt herrscht, hat Jahve eine noch bessere Waffe als das Schwert des Cyrus, und bis zuletzt spart er sie auf. Israels gottgelehrter Mund ist sein schärfstes Schwert, das er bis dahin in seiner Hand verbarg, ein blanker Pfeil, den er in seinem Köcher versteckte (49 2). Aber durch sein Wort in Israels Munde will er auch einen neuen Himmel und eine neue Erde gründen, dazu soll Israel sein Volk sein (51 16), als Träger der Wahrheit ist Israel zum Licht der Völker (42 6 49 6) und zu ihrem geistigen Haupt bestellt. So bleiben die Gnaden Davids in höherem Sinne bestehen (55 3—5).

Israel ist Jahves Diener, nicht nur sofern allein Israel den Jahve verehrt, sondern auch sofern es einen Rathschluss Jahves in der Welt verwirklichen soll und zwar den höchsten und letzten[1]. Als Jahves Prophet an die Heiden ist Israel aber auch ein unersetzliches Werkzeug Jahves. Allein Israel weiss um die Gottheit Jahves, weil es der einzige Zeuge seiner Weissagungen und Thaten

[1] 42 1 19 49 3 5 6 50 10 52 13 53 11 vgl. 41 8 43 10 44 1 2 21 45 4 48 20.

ist (43 9ff. 44 8). Ohne diesen Zeugen könnte Jahve der Welt seine Gottheit nicht beweisen. Als Zeuge der Thaten Jahves ist Israel der Träger der göttlichen Offenbarung, d. h. des Wortes Jahves (40 8 51 16) oder auch seines Geistes (42 1). Darin liegt die höchste Gewähr für Israels Erhaltung. Alles Fleisch vergeht wie Gras, ewig bleibt nur Jahves Wort (40 8), unvergänglich ist aber auch sein Träger, so lange das Wort Jahves in der Welt nicht verwirklicht ist[1].

Inmitten der judäischen Exulanten, die in Babylonien den ersten Erfolgen des Cyrus mit sehr gemischten Empfindungen zusahen, ging dem Deutero-Jesaja die Gewissheit auf, dass die Wahrheit Jahves die Welt erobern und aufs höchste beglücken werde. So viel wir wissen, hatte er dabei nur den Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke zum Vorgänger, der sich schon früher zu einem solchen Glauben erhoben hatte. Deutero-Jesaja eignet sich seine Gedanken und Worte an und macht sie zum Kern seiner eigenen Schrift, die ohne die ʿEbed-Jahve-Stücke unverständlich, ja als Ausdruck eines leichtherzigen Optimismus erscheinen müsste.

Deutero-Jesaja ist sich aber wohl bewusst, wie sehr Israels weltgeschichtlicher Beruf durch die Gottlosigkeit des Volkes in Frage gestellt wird. Israel ist blind gegen Jahves geschichtliches Walten, durch das er sich ihm von jeher kundthat, vergeblich ist ihm die Wahrheit gepredigt, es wollte sich von ihm nicht führen lassen und auf seine Gebote nicht achten (42 20 24 48 18). Es war stets ein widerspenstiges Volk, mit eisernem Nacken und eherner Stirn, abtrünnig vom Mutterleibe an, schon sein erster Vater hat gesündigt (48 4 8 43 27). Statt dem Jahve hing das Volk den Götzen an, denen galt sein Opferdienst (43 22—24). Als alle Warnung vergeblich war, hat Jahve gegen das Volk die Gluth seines Zornes losgelassen und es dem Banne preisgegeben, aber auch so ist es nicht zur Besinnung gekommen, die erwartete Besserung blieb aus (42 25 48 10). Nach wie vor ist Israel blind und taub (42 7 16 18ff. 43 8). Von jeher musste ihm Jahve seine Thaten weissagen, damit es sie nicht den Götzen zuschriebe, und auch jetzt weissagt Jahve ihm den Sturz Babels, um ihm die Ausreden des Unglaubens ab-

[1] 40 7 fehlt in LXX und wenigstens v. 7b ist falsche Glosse. Nicht Israel, sondern die Weltmacht wird hier dem Worte Jahves gegenübergestellt. כָּל־בָּשָׂר hat v. 6 gewiss denselben Sinn wie v. 5. — Nach 59 21 soll Jahves Bund mit Israel darin bestehen, dass sein Geist, der auf Israel ruht, und seine Worte, die er in Israels Mund gelegt hat, niemals von ihm weichen sollen.

zuschneiden (48 5ff.). Sieht man auf die Gottlosigkeit des Volkes, dann scheint es weiterer Strafe verfallen zu sein. Es hat keinen Anspruch auf die Gnade Jahves, es ist vielmehr Gegenstand des Zorns und Jahve würde es vernichten, wenn ihn nicht die Rücksicht auf seine Ehre (43 25 48 9 11) und auf seine Gerechtigkeit (42 21) davon abhielte.

Ueber die Sünde Israels in Vergangenheit und Gegenwart urtheilt Deutero-Jesaja ebenso scharf wie die Propheten, aber im Anschluss an den Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke ergänzt er die rein negative Beurtheilung der Vergangenheit und Gegenwart durch eine positive[1]. Das wahre Israel besteht auch jetzt noch und nach wie vor hat es die Aufgabe, das Volk zu Jahve zu bekehren, wie in Zukunft Israel die ganze Welt zu Jahve bekehren soll. Im weiteren Sinne ist Gesammt-Israel der Knecht Jahves als sein Bote an die Welt, im engeren Sinne heisst das wahre Israel so, durch das zunächst Israel zu Jahve bekehrt wird.

In einer Personification, die dem Hebräer ebenso natürlich wie uns fremdartig ist, wird der Knecht Jahves als ein einzelner Prophet vorgestellt. Vom Mutterleibe an hat Jahve ihn zu seinem Dienst berufen, d. h. ihn zu seinem Knecht gebildet und mit Namen genannt (49 1 5), er ist sein Auserwählter (42 1). Er machte seinen Mund wie ein scharfes Schwert (49 2), er gab ihm eine gelehrige Zunge und alle Morgen weckte er ihm das Ohr, dass er hörte wie ein Jünger (50 4). Er öffnet durch seine Predigt dem blinden Volke die Augen (42 7), er stellt es aber auch wieder her, indem er seine Wiederherstellung weissagt (44 26). Durch sein Wort ruft er die Gefangenen aus dem Kerker an das Licht, er versammelt das zerstreute Volk zu Jahve, er richtet das Land wieder auf und vertheilt das verwüstete Erbe aufs Neue (42 7 49 5—8).

Von jeher war es die Aufgabe des Gottesknechts, die Wahrheit in Israel zur Geltung zu bringen, und er hat seine ganze Kraft an seinen Beruf gesetzt, unerschütterlich war die Treue, mit der er Jahve anhing. Er kannte nur Ein Ziel seiner Arbeit, den Sieg der Wahrheit, und nur Ein Glück, den Dienst der Wahrheit, mit der freilich auch ihr Diener über die Gottlosigkeit der Welt siegen musste. Darin erfährt der Gottesknecht die Anerkennung seiner Treue von Seiten Gottes, die er bis dahin im Glauben geübt hat. In diesem doppelten Sinne erwartet er sein Recht und seinen Lohn

[1] Vgl. oben S. 256—262.

von Jahve (49 4). Denn bis jetzt scheint seine Arbeit vergeblich gewesen zu sein, Israel beharrte in der Untreue und zur Strafe dafür hat Jahve es in seinem alten Bestande vernichtet. Aber Jahve hat seinem Knechte von jeher verheissen, dass er sich an ihm verherrlichen wolle, und als der treue Gott hält er seinem werthen Diener Wort. Jetzt offenbart Jahve ihm, dass er nicht nur Israel wiederherstellen solle, vielmehr will Jahve ihn zum Licht der Heiden machen, damit sein Heil reiche bis an die Enden der Erde. Schon ruft der Gottesknecht alle Völker auf, den göttlichen Auftrag, den er an sie hat, zu vernehmen (49 1—6).

Aber noch in einem anderen und höheren Sinne ist die Wiederherstellung Israels und der Sieg der Wahrheit in Israel und in der ganzen Welt der Lohn der Treue des Gottesknechts. Innerlich überwindet er die Sünde Israels durch die Treue, mit der er in jenem Märtyrer für die Sünde Israels in den Tod ging. Unbekehrt und unbussfertig steht die Masse des Volkes auch jetzt noch Jahve gegenüber, trotzdem kann Jahve über die Sünden des Volkes wegsehen und sie vergeben. Ein Opfer ist gefallen, durch das sie in den Augen Gottes aufgewogen und zugleich das Volk zur Erkenntniss der Sünde und zur Bekehrung geführt wird. Bald werden die bekehrten Sünder die Treue des Märtyrers preisen, der selbst unschuldig für sie den Tod des von Gott Gerichteten starb, und die wunderbare Gnade Jahves preisen, der seinen Knecht durch Leiden zur Herrlichkeit führen und das Volk durch ihn retten wollte. So kann Jahve auch das noch unbekehrte Volk wiederherstellen (42 16 43 8), indem er seinen Knecht zu einem Bunde für das Volk macht (42 6 49 8), d. h. auf ihn hin einen Bund mit dem Volke schliesst[1].

In alledem gewinnt der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit und Vergeltung für Deutero-Jesaja erst seinen vollen Inhalt. Im Recht ist Israel zunächst gegenüber seinen Unterdrückern, sofern es überhaupt Unrecht leidet. Jahve muss ihm aber auch deshalb zu seinem Recht helfen, weil Israels Predigt dem Unrecht in der Welt ein Ende macht. Kommt es durch Israel dahin, dass nirgendwo das zerstossene Rohr zerbrochen noch der glimmende Docht ausgelöscht wird, dann darf auch Israel selbst nicht zerbrochen noch ausgelöscht werden, bis es auf Erden die Wahrheit anrichtet und die Inseln auf seine Lehre harren (42 3 4). Aber das Israel, das

[1] Vgl. die gegentheilige Wendung dieses Gedankens Ex 32 10 Num 14 12 sowie Num 16 20 ff. 17 10.

von der Welt Unrecht erlitten hat und seinerseits das Recht in der Welt herstellt, schliesst den Knecht Jahves in sich. Dessen Treue findet ihren Lohn (שָׂכָר)[1] und ihr Recht (מִשְׁפָּט), indem seine Arbeit zum Ziele kommt und dadurch er selbst verherrlicht wird (49 4). Die Treue des Gottesknechts zog ihm aber die Verfolgung der Feinde Gottes zu, deshalb soll Jahve ihm seinen Feinden gegenüber zu seinem Recht verhelfen und mit ihm soll das Israel, das nach der Gerechtigkeit vor Gott trachtet, seinen Unterdrückern gegenüber Recht behalten (50 4 ff. 51 1 ff.). Aber der höchste Gedanke ist am Ende der, dass der unschuldig leidende und sterbende Gottesknecht das sündige Volk vor Gott versöhnen und wiederherstellen und so in Israel wieder auflebend Jahves weltumfassenden Plan durchführen darf. Das wird freilich nicht mehr ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit genannt.

Deutero-Jesaja hält die von seinem Vorgänger übernommene Idee des Knechtes Jahves in ihrer Reinheit fest. Er unterscheidet ihn auf das bestimmteste von den einzelnen Frommen und von der Gemeinde. Die Gemeinde nennt er Zion, weil sie, die gegenwärtig eigentlich gar nicht besteht, in Jerusalem neu sich bilden muss. Zion hat gesündigt, es wurde deshalb von Jahve verstossen, es war Gegenstand seines Zornes, jetzt ist es tief gebeugt und zweifelt an der Gnade Jahves. Aber Jahve nimmt es wieder an, er tröstet es und gelobt ihm den ewigen Bestand seiner Gnade und Liebe[2]. Da sind ferner die Gottesfürchtigen, die den Jahve suchen und der Gerechtigkeit nachjagen und sie kennen, die Jahves Lehre im Herzen tragen (50 10 51 1 7). Das sind aber auch nur die, die auf die Stimme des Gottesknechts hören (50 10). In Zukunft soll freilich der Unterschied, der zwischen der Gemeinde und den Frommen einerseits und dem Gottesknecht anderseits besteht, aufhören. Mit offenbarer Absicht werden die Frommen der Zukunft Knechte Jahves und Jünger Jahves genannt (54 17 13 vgl. 50 4). Die leichte Abwandlung des Ausdrucks deutet ebenso sehr die nahe Beziehung

---

[1] Dagegen hat שכר Gen 15 1 mehr den Sinn von Erfolg oder Frucht der Frömmigkeit; vgl. Jer 31 16 Jes 40 10. Auch Ps 127 3 ist es so zu verstehen.

[2] 49 14 ff. 50 1 51 3 52 1 ff. 54. In c. 40—48 kommen Zion und Jerusalem in diesem Sinne weniger vor (40 2 9 41 27 46 13), ständig richtet sich da die Anrede an Israel und Jakob. Anders ist das in c. 49—55, wo die Idee des Knechtes Jahves die vorherrschende ist. Im Blick auf ihn wird Deutero-Jesaja sich der Gemeinde bewusst, die er schaffen soll. Uebrigens wird Zion bei den Propheten oft als sündig, aber nie als gottlos hingestellt.

wie den Unterschied an, der zwischen Zion und dem Gottesknecht besteht. Dem entsprechend werden auch die Verheissungen, die in der älteren Vorlage Jahve dem Gottesknecht giebt, von Deutero-Jesaja regelmässig auf Zion und die Frommen übertragen[1].

Die Religion besteht nach Deutero-Jesaja in der Anerkennung und Verehrung des alleinigen Gottes. Das Heidenthum ist nicht nur nichtig (44 9), es ist auch greuelhaft (41 24). Wie an Israel so straft Jahve auch an Babel den Götzendienst (47 9). Als Götzendiener sind die Heiden unbeschnitten und unrein, man soll alle Berührung mit ihrem Wesen vermeiden (52 1 11). Positiv bedeutet die Anerkennung und Verehrung des Einen Gottes die Erfüllung seiner Gebote (48 18), das macht die Gerechtigkeit vor Gott[2] aus (51 1 7 53 11). Aber die Erfüllung des göttlichen Willens ist darum doch nichts anderes, als die Ergreifung des dargebotenen Heils. Jahves Offenbarung ist Thora, d. h. Anweisung des Weges, auf dem die Menschen zum Heil gelangen (42 4 21 24 51 4). Jahves Wege sind die von ihm gezeigten Wege (42 24)[3], er lehrt sie Glück haben, er führt sie, wo sie gehen können (48 17), seine Wahrheit wird zum Licht der Heiden. Bisher ging das Volk in der Irre wie die Schafe, ein Jeder ging seinen eigenen Weg, seinen Gedanken nach (53 6 55 7). Die göttliche Weisung ist aber kein Buch, sie ist hier wie bei dem alten Jesaja die prophetische Predigt[4], alle Morgen weckt Jahve seinem Knecht das Ohr (50 4 5), sie ist weiter die Sprache der gottgewirkten Erlebnisse Israels, das unbekehrte Volk ist blind

---

[1] 49 14ff. schliesst sich aufs einfachste an 49 1—13 an, sofern nämlich die Wiederherstellung Zions zum Lohne des Gottesknechts gehört. 50 10 51 4—8 12 ff. 22 23 52 3ff. werden Zion und die Frommen zu demselben Vertrauen auf die Gerechtigkeit Jahves aufgerufen, das den Gottesknecht beseelt (50 4—9). Ebenso wird 54 1ff. das 53 10—12 vom Gottesknecht Gesagte auf Zion angewandt. — 42 5—7 49 7ff. rühren wohl von Deutero-Jesaja her, er lässt hier aber in Fortsetzung seiner Vorlage Jahve auch zum Gottesknecht reden (42 6 49 8).

[2] Vgl. 56 1 58 2.

[3] Von den Wegen Jahves reden viel die deuteronomistischen Schriftsteller. Nach Job 23 11 sind die Wege Jahves freilich die, auf denen Jahve selbst geht, aber der Führer geht natürlich dem Reisenden voran.

[4] Anders liegt die Sache in Jes 56—66. Da will Jahve, dass die Menschen thun, was er gern hat (56 4 65 12 66 4), und sein Bund ist sein Gesetz (56 4 6). Wenn hier ferner das Fasten verworfen und statt dessen Barmherzigkeit gegen die Arbeiter und Mildthätigkeit gefordert wird, so wird dabei zugleich doch die Sabbathruhe und zwar nicht nur im humanen Sinne aufs stärkste betont (c. 58 vgl. 56 2 4 6). Dabei wird sogar so geredet, als ob allein schon die Sabbathruhe Israels Heil herbeiführen könnte (58 13 14). Vgl. oben S. 331 f.

und taub (42 7 16 18—20). Wer der göttlichen Weisung folgt, gelangt damit zur Gotteserkenntniss, d. h. zur Erkenntniss des göttlichen Willens. Gottgelehrt sein macht die Frömmigkeit aus (54 13), durch seine Erkenntniss macht der Gottesknecht viele gerecht (53 11), die Frommen kennen die Gerechtigkeit, sie tragen Jahves Weisung im Herzen (51 7). Die Gottlosigkeit ist Thorheit, sie kommt darauf hinaus, dass man alles, was man hat, für das hingiebt, was kein Brot ist. Dagegen spendet Jahve das Heil umsonst, wie ein reicher Herr unter die Armen Wasser, Milch und Wein vertheilt (55 1ff.) Die Frömmigkeit bedeutet also keinerlei Leistung des Menschen an Gott, sondern nur die vertrauensvolle Hingabe an seine Führung. Allerdings muss der Fromme auf die Stimme des Gottesknechts hören und wie er glauben und vertrauen (50 10). Jahve ist auch ein verborgener Gott, seine Diener sind die, die auf ihn harren (40 31 49 23). Sie müssen auf ein Begreifen der Gedanken und Wege Jahves oft verzichten, sie sollen sich fühlen wie der Thon in der Hand des Töpfers (45 9ff. 55 8 9). Jahve will, dass man die Sorge um seine Kinder ihm überlasse (45 11). Er fordert aufrichtige Hingabe und Eifer im Gehorsam, die Frommen suchen ihn, sie jagen nach der Gerechtigkeit. Er verlangt unerschütterliche Treue, in Demuth trägt der Gottesknecht das unverschuldete Leiden, ohne seinen Mund aufzuthun. Jahve will aber auch, dass seine Diener an ihren Mitmenschen zur Herstellung des Heils mitwirken. Sie sollen Recht und Aufrichtigkeit und Treue üben und wie er selbst sich überall der Gebeugten annehmen, sanftmüthig und still vollbringt der Gottesknecht sein Werk[1].

Auf Grund der Sündenvergebung, da Jahve die Sünden Israels wie eine Wolke wegwischt (44 22), ruft Deutero-Jesaja das Volk zur Bekehrung auf. Es gilt die Gnadenzeit zu benutzen. Wie Ezechiel wendet er sich dabei an alle Einzelnen und bietet ihnen die Gnade an. Jahve will seine Ehre daran setzen, ja er schwört es, dass kein Glied seines Volkes, das ihm dienen will, in der Heidenwelt verloren gehen soll (43 7 49 18). Auch die Gottlosen können sich bekehren und Gnade finden (55 7)[2].

[1] Von Feindesliebe ist darum bei Deutero-Jesaja freilich noch nicht die Rede. Israel soll nach 41 14 15 auch selbst an seinen Unterdrückern die furchtbarste Rache nehmen; vgl. 45 24. Aber ein Ton wie der von 63 1—6 ist dem Deutero-Jesaja doch fremd.

[2] Nach 65 20 ff. soll im neuen Jerusalem jeder Einzelne das Heil Jahves in patriarchalischer Lebensdauer auskosten, das Kind soll hundertjährig sterben und selbst der Sünder erst hundertjährig verflucht werden.

Das Heil der Menschen ist das Ziel, dem Jahves Walten zustrebt. Es heisst Rettung (יֵשַׁע, יְשׁוּעָה, תְּשׁוּעָה), sofern Israel gerettet werden muss, Jahve ist sein Retter (מוֹשִׁיעַ) und Erlöser (גֹּאֵל). Als Zustand heisst es dagegen Friede (שָׁלוֹם). Jahve giebt seinem Volke Kraft, durch seinen Geist lässt er es neu erstehen und fortan sollen Feuer und Wasser ihm nichts anhaben. Vor allem befreit er die Exulanten, ohne Lösegeld werden sie frei und nicht in ängstlicher Flucht wie einst aus Aegypten, sondern in stolzer Ruhe ziehen sie aus, Jahve führt sie und deckt auch ihre Nachhut. Geradeswegs durch die Wüste geht der Zug, da lässt Jahve für sich selbst und für das Volk eine Strasse bahnen und verwandelt die Wüste in einen wasserreichen Baumgarten. Jerusalem und die Städte Judas erstehen aufs neue, Cyrus selbst muss die Stadt und das Heiligthum wiederherstellen, aus lauter Edelsteinen wird das neue Zion gebaut. Die Heiden müssen das heilige Land räumen, ja Israels Gebiet wird noch vergrössert, weil es das zahlreiche Volk nicht mehr fassen kann. Denn das kinderlose Zion wird plötzlich kinderreich, es wiederholt sich das Wunder, das an Abraham und Sara geschah. Auf Jahves Wink bringen die Völker die gefangenen Israeliten aufs beste geleitet nach Jerusalem zurück. So soll Israel fortan in seinem Lande wohnen, das Jahve mit paradiesischer Fruchtbarkeit segnet und dem kein Feind schaden darf (51 3 54 14 ff.). Dies Glück Israels kommt dadurch zu Stande, dass Jahve als der Sieger über die Welt nach Jerusalem zurückkehrt und hier seine Weltherrschaft aufrichtet (40 9 ff. 52 8 ff.). Aber Jahves Weltherrschaft wird von den Heiden auch freiwillig anerkannt, aus Jerusalems Glück erkennen sie Jahves Macht und Gerechtigkeit, sie erkennen sie aber auch aus ihren eigenen Geschicken und namentlich aus der Predigt des Gottesknechts. Huldigen die Heiden aber dem Jahve, so huldigen sie auch Israel. Die Schätze von Aegypten und Kusch werden nach Jerusalem gebracht und die afrikanischen Sabäer tragen sich Jerusalem zu Sclaven an, um nur den Gott Israels anbeten zu dürfen (45 14-15). Ja alle Völker werden Israel um seines Gottes willen dienstbar (55 4 5), die Könige fallen vor ihm nieder und lecken den Staub seiner Füsse (49 7 23). Deutero-Jesaja wird hier seinem Universalismus nicht untreu. Mit Jahve gelangt nothwendig der Gottesknecht aus der tiefsten Erniedrigung zur höchsten Herrlichkeit [1] und mit dem Gottesknecht das Israel der Zukunft, das in ihn

[1] Vgl. in den ʿEbed-Jahve-Stücken 42 4, aber auch 52 13 ff. 53 12. — Eher

aufgeht. Immerfort muss Israel dem Jahve näher stehen, als die übrigen Völker, um seines Dieners willen giebt er Aegypten, Kusch und Saba dahin (43 3 4). Was Deutero-Jesaja von der zukünftigen Herrlichkeit Israels sagt, ist zunächst als das nothwendige Gegenbild der damaligen Leiden Israels zu verstehen, überall stellt er jenes diesem gegenüber. Wie für ihn aber die gegenwärtigen Leiden nicht als solche, sondern allein nach ihrer inneren Bedeutung in Betracht kommen, so bedeutet auch das zukünftige Heil für ihn das nothwendige Offenbarwerden der Heilsgründe, die bisher nur für den Glauben gewiss sind und noch in die Erscheinung treten müssen. Das Heil Israels ist der Erweis der Herrlichkeit Jahves, seiner Gnade und Gerechtigkeit, es ist der Sieg der Treue, die der Gottesknecht bis aufs äusserste bewährt hat, und der Sieg der Wahrheit, von der ihr Träger nicht getrennt werden kann. Himmel und Erde, Berge und Wälder müssen jauchzen, wenn Jahve sich seines Volkes wieder annimmt (44 23 49 13 55 12). Aus der Spannung der Gegensätze ergiebt sich ferner, dass überhaupt ein völlig Neues entsteht, das ewigen Bestand hat (40 8 45 17 51 6 8 54 8—10 55 3).

Der Erweis der Wahrheit der Religion ist für Israel aber auch von höchster Bedeutung im Gegensatz gegen die falsche Religion der Welt. Wie keiner seiner Vorgänger stellt Deutero-Jesaja Israels Religion als die allein wahre dem Heidenthum gegenüber[1]. Sofern aber die wahre und die falsche Religion von Israel und den Heiden vertreten werden, sofern namentlich Israel sein ganzes Leben und Sein auf seinen Glauben gründet, erscheint die Weltgeschichte auch als ein Wettkampf um die Wahrheit der Religion, die schliesslich in dem Schicksal der Völker sich erweisen muss. Als religiöse Schmach erschien von jeher das Unglück jedes Volkes, aber jetzt handelt es sich für Israel nicht mehr um einen nationalen Gott im

---

könnte man dem Verf. von Jes 56—66 eine Veräusserlichung der Hoffnung vorwerfen, die den universalen Character der Religion beeinträchtigt. Denn in c. 60ff. ist kaum davon die Rede, dass die Anerkennung des wahren Gottes den Heiden Heil bringt, sie erscheinen vielmehr als Folie für die Herrlichkeit Jahves und Israels; vgl. 61 5 6 60 12 14. Die Heiden werden nach 63 1ff. vernichtet, nach 66 18ff. versammelt Jahve sie bei Jerusalem und zwingt sie durch die Schrecken seiner Allmacht ihn anzubeten. Dem gegenüber will es nicht viel bedeuten, wenn 56 1ff. dem Verschnittenen und dem Fremdling Aufnahme in die Gemeinde verheissen wird. Aber man kann auch nicht verkennen, dass in c. 56—66 die Verherrlichung Jerusalems vor allem die Verherrlichung Jahves ist.

[1] מִשְׁפָּט sagt Deutero-Jesaja 42 3, die Juden sagen אֱמֶת (Ps 19 10 25 5 26 3 45 5 86 11 119 43 142 151 160 Dan 8 12 9 13) und אֱמוּנָה (Ps 119 30 86).

Unterschiede von anderen, sondern um die Wahrheit des Einen, neben dem alle anderen nichtig sind. In einzigartiger Weise hat deshalb Israel sein Leiden und seinen Untergang als Schmach empfunden, aber der Gottesknecht durfte zuletzt nicht zu Schanden werden (50 6 7), es musste sich zeigen, dass er weislich gehandelt hatte (52 13), einer Illusion konnte er sich nicht geopfert haben. Mit ihm behält Israels Glaube der Welt gegenüber Recht (45 17 49 23 54 4), es wird sich seines Gottes rühmen dürfen (41 16 45 25), zu Schanden wird allein die Lüge des Götzendienstes (41 11 42 17 44 9 11 45 16).

2. Die weitere Ausbildung des jüdischen Glaubens in der nachexilischen Gemeinde.

§ 19. Gottes Sieg über die Welt.

Die geschichtliche Bedeutung des Judenthums lässt sich dahin zusammenfassen, dass es in der vorchristlichen Welt in einzigartiger Weise eine Religion der Hoffnung war. In der Darlegung seiner Hoffnung waren der Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke und Deutero-Jesaja seine wahren Begründer, in höherem Sinne als Ezechiel und der Priestercodex haben sie die jüdische Gemeinde begründet. Jene Gesetzgeber zogen aus der Lage der Dinge ein practisches Facit, das sich am Ende von selbst ergab, sobald man an eine Zukunft der Religion in Israel glaubte. Diese grossen Theologen machten dagegen den persönlichen Glauben der Propheten zum Glauben einer Gemeinde und das ergab sich nicht von selbst. Aber die Ideen, in denen diese Männer lebten, erfuhren in der jüdischen Gemeinde allerlei Abwandlungen und Weiterbildungen. Das hatte einmal darin seinen Grund, dass sie überhaupt von einer Gemeinde übernommen wurden. Denn eine Gemeinde fasst ihre Religion immer einigermassen anders auf, als die führenden Geister, die sie begründeten. Sodann war diese Gemeinde auch eine Gemeinde des Gesetzes und wurde das immer mehr. Aber namentlich kommen hier die allgemeinen Bedingungen in Betracht, unter denen die jüdische Gemeinde lebte. Freilich war ihre Lage in der Welt und ihr Verhältniss zu den Heiden und den Weltkindern, die es in ihrer Mitte gab, im Wesentlichen gleichartig mit dem, was schon ihre Begründer vor Augen hatten. Aber diese Zustände waren einem Deutero-Jesaja und seinem Vorgänger als vorübergehende erschienen, thatsächlich erwiesen sie sich als dauernde und damit gewannen sie

eine andere Bedeutung. Auch Strafe, Schuld und Sünde Israels bestanden fort. Ferner nahm die Welt, d. h. die Heiden und die antireligiöse Partei unter den Juden, jetzt Stellung zu den Ansprüchen, die der Eine Gott und seine Gemeinde erhoben, auch deshalb musste die jüdische Gemeinde ihre Lage und ihre Aufgabe in der Welt anders auffassen, als sie es von ihren Begründern gelehrt war[1].

Damit hängen nun auch die Einschränkungen zusammen, unter denen die jüdische Gemeinde die Zukunftshoffnung ihrer Begründer festhielt. Immerfort bildete diese Hoffnung den Hintergrund des jüdischen Bewusstseins, neben der Furcht vor dem strengen Richter war sie auch das Motiv der Unterwerfung unter das Gesetz und des Eifers, mit dem es befolgt wurde. Aber in verschiedenen Zeiten war die Zukunftshoffnung in verschiedenem Masse lebendig. Grössere Bewegungen in der Völkerwelt riefen stets die Erwartung wach, dass ihre Erfüllung nahe sei. Aber schon ausserordentliche Naturereignisse, wie Heuschrecken (Jo 1 2) und Misswachs (Hab 3 17) konnten diese Wirkung haben. Auch sie wiesen auf den Zorn des Richters hin, der nicht nur mit Israel, sondern, wenn er einmal erregt war, auch mit der Welt abrechnen wollte. Diese Hoffnung regte sich aber auch, wenn die Gemeinde in grosse Gefahr gerieth und die feindliche Welt mit ihr die Wahrheit vernichten wollte[2]. Aber die Hoffnung der Gemeinde war so vielgestaltig wie die Empfindung der Noth, der sie gegenübertrat. Schon deshalb begriff sie nicht immer alle Momente der Zukunftshoffnung Deutero-Jesajas in sich. Besondere Zeitverhältnisse liessen die Gemeinde hoffen, dass der wahre Herr der Welt sich bald als solcher erweisen werde. Von der Welt ver-

[1] Wir kennen die Religion des älteren Judenthums zu allermeist aus dem Psalter, der der Hauptsache nach ohne Frage nachexilischen Ursprungs ist. Er muss aber auch in erster Linie als Ausdruck des jüdischen Gemeindeglaubens und nicht des jüdischen Individualismus gelten. Vgl. ZATW 1888, 49—147. Im Wesentlichen bin ich auch mit dem einverstanden, was T. K. Cheyne, Origin of the Psalter S. 261ff., ausgeführt hat. Er hebt aber nicht genug hervor, dass die Personification Israels, die in den Psalmen vorliegt, für die Juden etwas selbstverständliches war.

[2] Haggai und Zacharia hoffen auf die Nähe der messianischen Zeit aus Anlass des Tempelbaus. War Jahves Thron in Jerusalem wieder aufgerichtet, dann schien er nicht länger fern bleiben zu können. Vielleicht ist dabei der Gedanke im Spiel, dass die 70 Jahre Jeremias nun verstrichen seien (Zach 1 12). Im Allgemeinen sind aber die Zahlenrechnungen der Apokalyptiker nicht der Grund ihrer Hoffnung, sondern deren nachträgliche Rechtfertigung. Zacharias Zukunftshoffnung wurde übrigens wohl auch durch die Gesandtschaft der babylonischen Juden erregt, von der er 6 9 ff. erzählt.

gewaltigt hoffte sie auf den Sieg des Rechts über das Unrecht, den Triumph der Frömmigkeit über die Gottlosigkeit, der Wahrheit über die Lüge. Im Bewusstsein ihrer Schuld hoffte sie auf Vergebung, im Gefühl des göttlichen Zornes auf die Wiederkehr der Gnade. Die Noth der Gemeinde wurde auch nicht nur als die eine grosse empfunden, die immerfort bestand, sie war auch eine besondere augenblickliche, die nicht immer als der Durchgang zum letzten Heil erscheinen konnte. Die Hoffnung hatte deshalb auch jeweilen verschiedenen Umfang. Endlich gab es auch Augenblicke und Zeiten, in denen die Gemeinde Heil erfuhr, so dass deshalb der Gedanke an das zukünftige letzte zurücktrat. Bei alledem aber knüpfte die religiöse Empfindung und Vorstellung der Juden im höchsten Masse an Deutero-Jesaja an. Im Grossen oder im Kleinen, im Hoffen oder im Erfahren handelte es sich auch für sie um das Offenbarwerden der Heilsgründe, mit denen Deutero-Jesaja seine Verheissungen motivirt hatte, die freilich für die Juden ihre besondere Gestalt annahmen[1]. Man kann auch nicht läugnen, dass die Zukunftshoffnung der Juden vielfach eine recht äusserliche war, aber die Geschichte corrigirte ihr Hoffen immerfort und lange liessen sie sich von ihr corrigiren. Auch die Zukunftshoffnung der nachexilischen Gemeinde will deshalb nicht sowohl nach ihrer äusseren Gestalt als nach ihren Motiven beurtheilt sein.

In einer glänzenden Wiederherstellung Jerusalems hatte die Herrlichkeit Gottes sich offenbaren sollen, aber die heimkehrenden Exulanten erwartete die grösste Enttäuschung. Die Lage der neuen Gemeinde war von Anfang an eine äusserst kümmerliche, von einem Abglanz der göttlichen Herrlichkeit war nichts an ihr zu entdecken. Aber schwerer als die eigene Armuth und Bedeutungslosigkeit empfand sie die Weltherrschaft der Heiden. Die persischen Befreier waren eben doch Heiden und in ihrer Herrschaft erwiesen sie sich wesentlich als die Nachfolger der Chaldäer. Später traten die Griechen an ihre Stelle, die wiederum von den Römern abgelöst wurden. Alle diese Weltherrscher betrachteten sich ebenso wenig wie früher die Assyrer und Chaldäer als die Diener Gottes. Immerdar meinten die Heiden auf sich selbst zu stehen, sie vertrauten auf ihre menschliche Macht, auf ihre Weisheit (Ps 33 10 f. Ez 28 3 Zach 9 2),

[1] Nach dem Obigen dürfte einzuschränken sein, was B. Stade in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, 369 ff. über die messianische Hoffnung im Psalter ausgeführt hat.

auf Rosse und Wagen (Ps 20 8 33 16 17) und auf ihre Könige (Ps 146 3). Ihr Ziel war aber überall die eigene Herrlichkeit, zu dem Zwecke schalteten sie rücksichtslos mit der ganzen Welt. Schon deshalb waren sie Gottes Feinde (Ps 8 3 68 2 74 4 18 23 83 3 89 52). Ihr ganzes Treiben, ja ihre ganze Existenz, bedeutete Empörung gegen den wahren Herrn der Erde.

Gottes Feinde waren sie aber auch deshalb, weil sie sein Land und Volk antasteten. Die Gemeinde war ihnen unterthänig und die Herrschaft der Heiden über das heilige Land und Volk war an sich ein Sacrileg. Zuweilen erwiesen sich die heidnischen Oberherren der Gemeinde freundlich. Die Gunst, in der Ezra und Nehemia bei Artaxerxes Longimanus standen, wurde für die Juden höchst bedeutungsvoll, vielfache Förderung erfuhren sie auch von den griechischen Herrschern. Sie opferten und beteten für ihre Oberherren[1] und ein gnädiger König erschien ihnen zuweilen wie früher Cyrus als ein von Gott eingesetzter Weltherrscher, dem gegenüber sie ihre eigenen Hoffnungen auf die Weltherrschaft vergessen oder wenigstens vertagen konnten[2]. Wiederholt aber kam es zwischen ihnen und ihren Oberherren zu scharfen Conflicten. Noch öfter geriethen sie mit den Nachbarvölkern in Streit. Die Perser konnten das südliche Syrien immer nur zeitweilig in voller Unterthänigkeit erhalten, vielfach bestand daher unter den Völkern jener Gegenden Fehde, wobei die Gemeinde oft unterlag und gewiss öfter unterlag als siegte.

Von den Heiden vergewaltigt wird Israel sich aber bewusst, dass die Heiden als solche Empörer gegen Gott sind. Sie schuldeten ihm Anbetung, aber sie alle waren gottvergessen (Ps 9 18 vgl. 22 28), sie hatten ihn nicht vor Augen (Ps 54 5) und riefen ihn nicht an (Ps 14 4). Obendrein fühlten sie sich wohl in ihrer Gottentfremdung, da war keiner, der nach Gott fragte (Ps 14 2). Deshalb werden sie schlechthin Thoren (נְבָל Dt 32 21 Ps 14 1 74 18 22

[1] Ezr 6 9 10 7 15—23 I Macc 7 33 Baruch 1 11 Joseph. Bell. Jud. II 17 2. Vgl. Jer 29 7. Uebrigens beteten die Juden auch für befreundete Völker (I Macc 12 11).

[2] In diesem Sinne feiert der Dichter des 72. Psalms einen der ersten Ptolemäer, wahrscheinlich den Philadelphus, in der Erwartung, dass er die Juden schützen werde. Auch Ps 45 ist wahrscheinlich auf einen heidnischen und dann wohl auf einen griechischen König zu beziehen, da das Lied augenscheinlich spät ist und die persischen Könige zu weit waren. Weshalb Jahve, der diesen König eingesetzt hat, nicht sein Gott genannt sein könnte (v. 8), ist nicht abzusehen. Im Psalter bekamen solche Lieder natürlich einen anderen Sinn.

Job 30 8), heillose Abtrünnige (בֹּגְדֵי אָוֶן Ps 59 6), Sünder (פֹּשְׁעִים und חַטָּאִים Ps 51 15) und vor allem Gottlose (רְשָׁעִים)[1] genannt.

Die Heiden erwiderten die Ansprüche der Juden und ihres Gottes mit Hohn und Verachtung, aber von den kleineren Nachbarvölkern wurden diese Ansprüche auch als beleidigend empfunden, hier erregten sie den tödtlichsten Hass. Alle Kriege zwischen Juden und Heiden bekamen hierdurch einen eigenthümlichen Character. Religiöser Natur war freilich auch früher jeder nationale Krieg gewesen, mit Moab hatte Kamos gegen Israel und Jahve gekämpft. Jetzt aber galt es diesem unduldsamen Gott den Garaus zu machen, der allein in der Welt gelten wollte. Mit einzigartiger Erbitterung richteten daher die Heiden ihre Angriffe auf den Judengott wie auf die Juden selbst, sie lästerten ihn in Hoffnung auf ihren Triumph, sie schmähten ihn als besiegt. Ihren Höhepunkt erreichte ihre Feindschaft gegen den Judengott, als Antiochus Epiphanes die jüdische Religion und damit den heiligen Namen aus der Welt vertilgen wollte, den Tempel in ein Heiligthum des Zeus verwandelte, die jüdische Sitte verbot und die Juden zum Götzendienst zwang. Aber bestanden hat diese Feindschaft von dem Moment an, wo der Anspruch der Juden, den allein wahren Gott zu haben, den Heiden zum Bewusstsein kam.

Aus der allseitigen Feindschaft, die dem wahren Gott wie seiner Gemeinde begegnete, erwuchs für die Juden die Vorstellung der gottfeindlichen Welt. Zacharia sieht vier Hörner, die den vier Himmelsgegenden entsprechen, das ist Welt, die Juda vernichtet hat (2 1ff.). Aber ihre characteristische Ausprägung hat diese Vorstellung erst im Buche Daniel gefunden in der Antithese von Welt-

---

[1] Diese Bezeichnung findet sich abgesehen von Hab 1 4 13, wo der Begriff der Ungerechtigkeit noch vorwiegt, zuerst Ez 21 34 Jes 13 11 14 5. Ferner an unächten Stellen des Buches Jeremia 25 31 30 23. In den Psalmen gehören sicher hierher die Stellen 3 8 7 10 9 18 36 1 12 58 4 68 3 91 8 129 4, wahrscheinlich auch 31 18 97 10. Der Sing. רָשָׁע bedeutet den Heiden Jes 26 10 Ps 9 6 17 10 2 3 4 13 58 11 Job 9 24 und in dem gleichfalls nachexilischen Psalm Hab 3 13. Von besonderem רָשָׁע der Aegypter ist Ez 31 11 die Rede. Nach Mal 1 4 soll Edom in Zukunft ein גְּבוּל רִשְׁעָה heissen, sofern Gott es durch die Verwüstung dazu stempelt. Ganz allgemein aber heisst Ps 125 3 die Oberherrschaft der Heiden שֵׁבֶט הָרֶשַׁע d. h. ihr gottloses Scepter. Ebenso wird alles Heidenland Ps 84 11 אָהֳלֵי רֶשַׁע genannt (Gegentheil נְכֹחוֹת אֶרֶץ Jes 26 10). Dagegen tritt die mildere Beurtheilung des Götzendienstes der Heiden völlig zurück, die Dt 4 19 20 29 25 32 8 LXX Jer 16 19 und selbst im Buche Daniel (s. u. S. 395 Anm.) zum Ausdruck kommt.

reich und Gottesreich. In gewissem Masse waren die auf einander folgenden Weltreiche der Heiden verschieden, aber ihrem Wesen nach waren sie alle gleichartig. Sie alle thaten gross, d. h. sie alle erstrebten die Aufrichtung der eigenen menschlichen Herrlichkeit in der Welt, es war eine endlose Empörung der Creatur gegen ihren Herrn. Deshalb werden die auf einander folgenden Weltreiche als ein einziges vorgestellt, das von einem Volke auf das andere übergeht. Jedes folgende ist an Glanz geringer als das vorhergehende, schon das weist auf den allmäligen Verfall hin. Zugleich aber ist jedes folgende auch schlimmer, unter dem letzten kommt die Empörung gegen Gott aufs äusserste und ruft so die Erscheinung des Himmelreichs hervor. Sah man auf die Heidenvölker, dann war die ganze bisherige Geschichte eine rein negative Vorbereitung der zukünftigen Welt (Dan 2)[1]. Wie mit dem Worte Völker, so verband sich selbst mit dem Worte Mensch für die Juden die Vorstellung der Empörung gegen Gott (Ps 53 3 56 2)[2]. Es waren aber am Ende auch nicht nur Menschen, die der Herrschaft Gottes in der Welt gegenüberstanden, als Schöpfungen bloss menschlicher Macht waren die heidnischen Reiche nicht zu begreifen. Ueberirdische Mächte standen hinter ihnen, ihre Götter, deren Realität von den Juden in gewissem Masse festgehalten wurde.

Die immer neuen Triumphe der Heiden waren den Juden furchtbar. Die Frage der Heiden: wo ist euer Gott? ging ihnen durch Mark und Bein (Ps 42 4 11). War Gott wirklich ohnmächtig? Für den Gott des Himmels und der Erde stand jetzt auch mehr auf dem Spiele als früher für den Gott Israels. Er sollte sich darauf besinnen, dass er der Schöpfer und Herr der Welt war, er sollte sich der Wunder erinnern, durch die er einst sein Volk begründet und sich seinen grossen Namen gemacht hatte. Um seines Namens willen, d. h. um seiner Ehre willen sollte er einschreiten (Ps 31 4 79 9 106 8 115 1). Seine Ehre haftete an seinem Volke, aber auch an seinem Lande, das er als sein ehemaliges Eigenthum für sich in Anspruch nahm (Ps 60 8ff.). Vor allem haftete sie freilich an seinem Tempel, den musste er heiligen, d. h. er musste ihn als seine Wohnung in Ehren halten, indem er ihn und mit ihm sein Land und Volk beschützte[3]. Deshalb musste er wenigstens aus

---

[1] Vgl. Wellhausen, Pharisäer S. 23.

[2] Hierauf hat mich Wellhausen aufmerksam gemacht.

[3] Vgl. Ps 65 5: Der du dich als heilig erweisest in deinem Tempel. Ps 46 5:

seinem Lande die Heiden vertilgen, er durfte es nicht dulden, dass ohnmächtige Menschen sein Eigenthum antasteten (Ps 9 20 21 10 18 56 2). Er musste ihnen zeigen, dass ein Gott in Jakob herrschte, und sich durch Niederwerfung seiner Feinde über die Welt erheben.

Je ohnmächtiger aber der wahre Gott vor der Welt erschien, um so gewaltiger erschien er dem Glauben. Die Juden stellten sich gern die Machterweise vor Augen, durch die er einst sein Volk aus Aegypten befreit hatte[1], sie wollten seine Grösse in der Schöpfung und Regierung der Natur erkennen, sie malten sich die Herrlichkeit aus, in der er im Himmel thronte. Die Angriffe der Heiden erreichten ihn nicht, mochten alle Mächte der Welt wie Meereswellen gegen ihn anstürmen, sein Thron stand fest (Ps 93 3 4). Verwundert schaute er vom Himmel hernieder und lachte (Ps 2 4 33 13—15 59 9). Mit Verachtung wollte auch sein Volk auf die Empörung der Heiden sehen, wozu doch ihr Toben! Sie thäten besser, wenn sie rechtzeitig abliessen und sich dem Herrn der Welt unterwürfen. Lange konnte Gott sie gewähren lassen, bis er endlich aufstand, bis sein Zorn losbrach (Ps 2 10—12). Da nahm ihre gottlose Sicherheit[2] ein Ende mit Schrecken, er vertilgte ihr Geschlecht und ihren Namen. In majestätischer Theophanie sollte er herniederfahren, in furchtbarem Gewitter, das alle Welt erbeben machte (Ps 29 97). Als der Himmelskönig erschien er mit dem Engelheer (Jo 4 11), er kam wie Feuer und seine Wagen wie der Sturm (Jes 64 1ff. 66 15f.). Seine Macht offenbarte sich auch in der jähen Plötzlichkeit, mit der er seine Feinde überwältigte und sein Volk wiederherstellte (Jes 66 6ff.). Mit einem Schlage vernichtete er die Macht der Bösen und jeden Augenblick konnte er ihn führen.

Die Juden redeten viel von einem letzten Angriff auf Jerusalem, bei dem die Heiden für immer zu Fall kommen sollten[3]. Aber sie

---

Heilig ist in seiner Wohnung (מְשָׁכָנוֹ) der Allerhöchste. Ps 93 5: Deinem Hause ziemt Heiligkeit.

[1] Die Chronik vindicirt auch dem ehemaligen Reiche Davids und seiner Nachfolger eine Herrlichkeit, die sich mit der der heidnischen Weltreiche messen konnte.

[2] שַׁאֲנַנִּים und שַׁקְמִים heissen die Heiden Zach 1 11 15 Jes 37 29 Jer 48 11 Ps 123 4 vgl. Zeph 1 12. Moab hatte von Jugend auf immerdar auf seinen Hefen gelegen (Jer 48 11).

[3] In eigenthümlicher Weise forderte Ezechiel eine doppelte Manifestation des Triumphes Jahves über die Welt. Die erste sollte darin bestehen, dass er Israel in sein Land zurückführte und sein Heiligthum und sein Volk neu ent-

glaubten auch in anderer Weise den Sturz der Heidenherrschaft in der nächsten Nähe zu sehen und ihn gar zu erleben. Aufmerksam verfolgten sie den Gang der Weltereignisse. Mit Betrübniss hört Zacharia, dass die Erde ruhig ist, denn das bedeutet, dass der Sturz der Heidenherrschaft nicht schon im Gange ist (Zach 1 11). Kurz vorher hatte Haggai verheissen, dass Gott den Himmel und die Erde bewegen und die Heiden gegen einander in den Krieg treiben wolle, damit sie sich gegenseitig aufrieben (Hagg 2 21f.). Jede grössere Bewegung unter den Völkern schien zur Aufrichtung der Weltherrschaft Gottes führen zu können. Wo ein heidnisches Reich von einem anderen überwältigt wurde, da sahen die Juden nur auf die Niederlage der Besiegten, nicht auf den Triumph der Sieger, es war Gott, der seine Feinde niedergeworfen hatte. Wieder einmal hatte er bewiesen, dass Bogen und Lanze und Streitwagen nichts vermochten, wie er denn einst alle diese Werkzeuge menschlichen Uebermuths vernichten wollte (Ps 46). Immer wieder betrachteten die Juden den Weltlauf unter diesem Gesichtswinkel, obwohl ihre Hoffnung auf die Aufrichtung des Gottesreiches sich stets als illusorisch erwies und aller Umsturz immer nur dahin führte, dass an die Stelle eines heidnischen Reiches ein anderes trat. Namentlich muss das Auftreten Alexanders diese Hoffnung in ihnen wachgerufen haben[1]. Aber öfter schien ihnen der Augenblick gekommen

stehn liess. Aber damit nicht genug sollte er lange nach der Wiederherstellung Jerusalems den Gog herbeiführen, um in seiner Vernichtung seine alleinige Gottheit zu beweisen. Damit sollte aller Welt nachträglich noch offenbar werden, dass Jahve nicht, wie die Heiden meinten, den Chaldäern erlag, als Jerusalem von Nebukadnezar zerstört wurde (Ez 38 39). Hier liegt der Anlass der jüdischen Vorstellung von zwei verschiedenen Katastrophen, die das Heil der Zukunft schaffen. Sie ist aber weiter darin begründet, dass die augenblickliche Verwicklung zwischen Israel und der Welt oft eine sofortige Entscheidung zu fordern schien, dabei aber dem erwarteten Zusammenstoss doch noch der Character der Totalität fehlte, wie ihn die jüdische Weltanschauung verlangte. Die Vorstellung eines doppelten Weltgerichts liegt Jes 24 22 vor, aber die Erwartung dass Gott einst alle Völker bei Jerusalem versammeln werde, um sie dort seine Macht fühlen zu lassen, bestand auch für sich allein (Jes 66 18 19 Jo 4 2 9ff. Zeph 3 8 ff.). Das Buch Joels erblickt dagegen den Gog in den Heuschrecken, die es deshalb den Nördlichen nennt (2 20 vgl. Am 7 1 LXX). Dieser letzte Feind sollte hiernach (im Unterschiede von Ezechiels Erwartung) auch für die Juden noch furchtbar werden, d. h. man hatte ihn mit dem nördlichen Feinde von Jer 1 14 combinirt. Beim Ansturm auf Jerusalem kommt aber auch nach dem Buche Daniel Antiochus Epiphanes zu Fall (Dan 11 45) und die Erwartung eines solchen Ansturms der Heiden geht zuletzt auf Jes 10 zurück.

[1] Wahrscheinlich beziehen sich hierauf einige Psalmen, wie das innerhalb

zu sein, wo der Ehrenkönig als Sieger über die Heiden in den Tempel einzog, um dort den Thron seiner Weltherrschaft zu besteigen (Ps 24 7 9). Mehr als einmal hiess es: der Herr ist König geworden (Ps 93 1 96 10 97 1 99 1). Denn gegenüber den Königen der Heiden war er der wahre König der Welt (Ps 22 29 47 3 6ff.), der zuletzt die Heidenkönige stürzen musste, um statt ihres vergänglichen Reiches sein ewiges Reich aufzurichten (Ps 9 8 10 16 29 10 145 13 146 10). Diese Gewissheit konnte durch keine Erfahrung widerlegt werden und eine vorläufige und theilweise Bestätigung schien sie auch in der Erfahrung immer wieder zu finden.

Auch im Glück seiner Gemeinde musste die Herrlichkeit Gottes sich manifestiren. Im Grossen und Ganzen war es um sie kläglich bestellt, aber sie sah auch im Kleinen und Einzelnen die Herrlichkeit des wahren Gottes. Von der Katastrophe, die Ps 46 schildert, war sie nicht mitbetroffen. Während ringsum alles Bestehende ins Wanken gerieth und dahinsank, durfte sie sich ungestörten Glückes erfreuen. Daraus erkannte sie und alle Welt sollte es mit ihr erkennen, dass ihr Gott diese Zerstörung angerichtet hatte, dass er aber auch eine feste Burg für sein Volk war. Zur Zeit des 48. Psalms war Jerusalem von einem feindlichen Heere bedroht gewesen, das zuletzt aber, ohne ihm Schaden zu thun, abgezogen war. Jubelnd constatirt das Lied diesen Triumph Gottes. Er hatte bewiesen, dass seine heilige Stadt die Residenz des wahren Grosskönigs war, der kein Feind nahen durfte. Das Wunder vom Jahre 701, von dem die Väter erzählt hatten, hatte sich wiederholt, auch die Juden der Diaspora verkündeten dafür Gottes Lob bis an die Enden der Erde. Im 47. Psalm wird eine Gebietserweiterung, die die Gemeinde erlangt hatte, und die damit wohl verbundene Aufnahme kleiner Fürsten in ihren Schoss als der Anfang von Gottes und Israels endlichem Triumph gefeiert.

Geistliche Denkweise wollte die Herrlichkeit Gottes darin sehen, dass ihm das scheinbar Ohnmächtige genügte, um alle Feindschaft

---

der eschatologischen Literatur für Jes 24—27 anzunehmen sein dürfte. Die messianische Hoffnung regte sich aber auch, als die Seleuciden der Ptolmäerherrschaft über Palästina ein Ende machten. Sie führte damals sogar zu einem Aufstande gegen die Ptolemäer. Es heisst in Bezug darauf Dan 11 14: „In jenen Zeiten werden viele aufstehn gegen den König des Südens und Räuber werden sich aus deinem Volke erheben, um die Weissagung zu verwirklichen, und zu Fall kommen". Palästina fiel noch einmal in die Gewalt der Ptolemäer, die an den Juden Rache nahmen.

der Welt niederzuschlagen, das Gebet von Kindern und Unmündigen, wie das Gebet der Gemeinde hyperbolisch genannt wird (Ps 8 3). Er hatte den ohnmächtigen Menschen als seinen Statthalter zum Herrn über die gesammte irdische Creatur gemacht, er konnte auch seinem Volke den Sieg über alle seine Feinde verleihen (v. 4ff.). Die vulgäre Empfindung schwelgte dagegen in Phantasien von der zukünftigen Offenbarung der göttlichen Allmacht. Sie redete auch viel vom messianischen Könige, in dem Israel selbst die Heiden besiegen wollte[1]. In der übermenschlichen Macht, in der dieser König auftritt, zeigt Gott seine Ueberlegenheit über alle Welt (Ps 21 14). Wie thönerne Töpfe zerschlägt sein König die Heiden mit eisernem Scepter (Ps 2 9), schon sein blosses Erscheinen genügt, um sie zu vernichten (Ps 21 10). Deshalb ist das Zorneswort, mit dem Gott einst die Heiden schrecken wird, der blosse Hinweis auf seinen König (Ps 2 5 6). In besonderem Masse gab die Makkabäerzeit den jüdischen Erwartungen diese Richtung. Die Siege der Makkabäer waren das Schelten, mit dem Gott die Heiden niederschlug, die seine heilige Stadt antasteten (Ps 76 7), in den Schlachten des Judas badete er seine Füsse in Blut (Ps 68 22 24). Auf makkabäische Fürsten wird man auch Ps 2 110 beziehen müssen. Zur Seite eines Hasmonäers zieht Gott Ps 110 5 in den Kampf und füllt das Land mit Leichen. Wahrscheinlich ist Alexander Jannäus in Ps 2 als sein Sohn gedacht. Diese Psalmen lehren mit besonderer Deutlichkeit, wie sehr die Messiashoffnung der Juden auf eine Veräusserlichung und Verweltlichung der Religion hinauskam[2].

---

[1] An mehreren Stellen ist der messianische König von späterer Hand in die prophetischen Schriften eingetragen (vgl. oben S. 223 Anm.). Dagegen fragt es sich, ob der Gesalbte Jahves in den Psalmen überall den König der Zukunft bezeichnet. Neuerdings hat Wellhausen (Skizzen V, 167) nach Hitzig's Vorgang die Meinung vertreten, dass an vielen dieser Stellen Israel gemeint sei. Er zieht dahin Ps 28 8 84 10 89 39 52 Hab 3 13 und verweist übrigens auf Dan 7 13 22 27. In der That können jene Psalterstellen kaum anders verstanden werden und dass die Juden den Sinn von Jes 55 3—5 sich in ihrer Weise angeeignet haben, lehrt Dan 7 22 27. Wichtig ist, dass auch die Erzväter die Gesalbten Gottes heissen (Ps 105 15).

[2] Vgl. dazu oben S. 222 Anm. 1. Die Heiden empören sich Ps 2 gegen den im Himmel thronenden Gott und seinen auf dem Zion herrschenden König Aber durch ein Zorneswort, vor dem sie erbeben, macht Gott alle ihre Empörung zu nichte, durch den Hinweis auf seinen König. Da wissen die Heiden, dass es um sie geschehen ist. Dieser König ist zweifellos der Messias und zwar ist derselbe hier Gegenstand einer längst feststehenden Erwartung. Dem entsprechend redet er mit fast übermenschlichem Selbstgefühl. Er braucht den Jahve nur zu bitten, dann

In erheblichem Masse gilt das überhaupt von der Art, in der sie den Sieg Gottes über die Welt erwarteten. Sie empfanden es

---

ist alle Welt in seiner Gewalt, dann kann er alle Völker in Scherben schlagen. Der messianische König erscheint aber auch als gegenwärtig, die Heiden empören sich gegen Gott und gegen seinen Gesalbten. Sie wissen nur noch nicht, dass sie den Messias vor sich haben, aber zu ihrem Schrecken sollen sie es erfahren. Danach muss man doch annehmen, dass der Dichter in einem Könige seiner Zeit den Messias zu erkennen glaubte. Aber ein vorexilischer König von Juda kann nicht in Betracht kommen, die messianische Hoffnung erscheint hier als längst feststehend und in hoher Ausbildung. Man muss also auf einen hasmonäischen König rathen. König war aber von den Hasmonäern, wenn man von dem kurz regierenden Aristobulus I. absieht, zuerst Alexander Jannäus, der nach allen Seiten den Bestand seines Reiches zu vertheidigen hatte. Was wir über den Abschluss der Psalmensammlung wissen, schliesst diese Annahme nicht aus. Obendrein scheint Ps 2 dem Psalter überhaupt oder doch der ersten Psalmensammlung von späterer Hand vorgesetzt zu sein. Auch das Verhalten des hier geschilderten Königs passt besser auf einen gegenwärtigen als einen zukünftigen. Einst kann er die Welt in Trümmer schlagen, sobald er nur will. Es kostet ihn dann nur eine Bitte an Gott, um sie in seine Gewalt zu bringen. Aber noch spricht er diese Bitte nicht aus. Vielmehr werden die Heiden wohlmeinend ermahnt, sich durch rechtzeitige Unterwerfung zu retten. Der König kann nämlich erst dann gegen sie einschreiten, wenn Gottes Zorn entbrennt. Dieser Zeitpunkt kann jeden Augenblick eintreten, er gehört aber einer unbekannten Zukunft an (= אז v. 5). Bis dahin muss der König sich ruhig halten und haben die Heiden Zeit sich zu unterwerfen. Diese Wartezeit hat für einen König der Zukunft keinen Sinn. Man könnte sich wohl darein finden, dass ein solcher redend eingeführt würde, aber weiter erscheint nun auch eine erste Unterwerfung der Heiden durch Gott und seinen Gesalbten v. 1–3 als eine vollendete Thatsache. Noch einmal wollen sie das Joch von sich werfen. Wir würden somit in den Zeitpunkt versetzt, wo Gog gegen das messianische Reich zieht. Aber konnte dieser letzte Ansturm der Heiden so sehr als gegenwärtig gedacht werden, wie das hier geschehen wäre? In dieser Zwischenzeit zwischen der ersten vorläufigen Unterwerfung der Heiden und der definitiven lebt das ganze Lied. Um bloss gemalte Feinde handelt es sich überhaupt nicht. — Ps 110 geht auf einen jüdischen Fürsten, dessen Fürstenwürde daran hängt, dass seine (augenscheinlich angefochtene) hohepriesterliche Würde anerkannt wird. Das passt nur auf die hasmonäischen Fürsten, deren Hohespriesterthum ungesetzlich war. — Auch Ps 20 21 kann ich nur von Hasmonäern verstehen. Der Gegensatz Israels zu den Heiden konnte zu Josias Zeit schwerlich in der Weise aufgefasst werden, wie das in diesen Psalmen geschieht. — Ebenso dürften Ps 61 6ff. 63 12 auf einen hasmonäischen König gehen. — Auf einen Makkabäer deutet Wellhausen auch Zach 9 9, wonach der Messias aus den עֲנִיִּים hervorgeht. — Dagegen ist Ps 18 (= II Sam 22) wohl wie II Sam 23 1–7 dem David in den Mund gelegt. Ebenso könnte Ps 101 verstanden werden. Natürlich ist David dann Ps 18 als Typus des wahren Israel und Ps 101 als Typus des Messias gedacht.

sehr lebhaft, dass sie mit ihm der Heidenwelt gegenüberstanden und mit ihm über sie triumphiren mussten. Der Heiden Fall sollte ihre Erhebung sein (Ps 20 9) und das Gottesreich die Weltherrschaft der Heiligen, d. h. der Juden (Dan 7 22 27 vgl. Ps 18 44ff. 144 2). „Herrlichkeit für den Gerechten!“, d. h. für die Juden, riefen sie, wenn ein Weltreich dahinsank (Jes 24 16). Allerdings wollen diese Erwartungen auch aus der Bedrückung verstanden sein, die die Juden von Seiten der Heiden erfuhren[1]. Es ist auch wahr, dass die Gemeinde dabei für ihren Gott litt und Schmach trug (Ps 44 23 69 8 10). Aber sie stellt auch die zukünftige Weltherrschaft Gottes zumeist recht äusserlich vor. Gottes Allmacht zwingt die Heiden ihm zu dienen (Ps 66 3 Zph 2 11 3 8ff. Hagg 2 6ff. Zach 9 6ff. 14 6ff. Jes 26 9 10 66 18ff. Jer 9 24f.) und das Glück, das er Israel bereitet, macht sie willig dazu. Er schafft es, um die Welt mit seinem Ruhme zu erfüllen (Ps 67 3ff.), alle Könige sollen ihn preisen, wenn sie hierin sein allwaltendes Wort erkennen (Ps 138 4ff.). Wenn er in Jerusalem in seiner Herrlichkeit erscheint und Zion baut, werden alle Völker dahin kommen, um ihm zu huldigen (Ps 102 16f. 22 23 22 28 86 9 10 Zach 8 20ff. I Reg 8 41ff.). Es ist auch mehr ein Erweis seiner Macht als seiner Gerechtigkeit, wenn er in der ganzen Welt das Recht in unerschütterlichem Bestande herstellt (Ps 93 1 96 10). Wenn es einmal heisst, dass er als der reiche Herr alle Völker aufs höchste beglücken werde, so ist das zugleich die Folie für den entsetzlichen Untergang Moabs (Jes 25 6ff.).

Mit aller Welt je länger je bitterer verfeindet waren die Juden ausser Stande, den Glauben an ihren Missionsberuf und an das zukünftige Heil aller Welt im Sinne von Jes 42 1ff. festzuhalten. Aber gleichwohl wusste sich die jüdische Gemeinde als den unentbehrlichen Herold der Herrlichkeit Gottes in der Welt, sie allein konnte den Sinn der Weltgeschichte den Heiden enthüllen. Sie that das aber viel weniger durch die Predigt der Wahrheit (Ps 51 15), als durch ihren Gottesdienst, in dem sie sich zu Gott bekannte. Bis er seine Weltherrschaft zur offenkundigen Thatsache machte, thronte er über den Lobliedern Israels (Ps 22 4). Die thaten seinen Namen den Heiden kund. Gern erinnerte man sich daran, dass die jüdische Diaspora in aller Welt sein Lob erklingen liess (Ps 48 11 65 6 9). Die Juden waren freilich auch des Gedankens fähig, dass auch der Gottesdienst der Heiden am Ende dem einen Gott gelte

[1] Vgl. oben S. 373 Anm.

und auch so sein Name gross sei unter den Heiden (Mal 1 11 14). Aber thatsächlich stand die Religion auf ihnen allein. Er durfte sie nicht untergehen lassen, damit sein Lob auf der Erde nicht verstumme, in der Todtenwelt konnte sie ihn nicht preisen (Ps 6 6 30 10 88 11ff. 115 16ff. 118 17). Das Lob Gottes hatte im Munde seiner Gemeinde aber nicht nur seine Allmacht, sondern sein ganzes Wesen zum Inhalt, wie es sich in der Geschichte Israels von jeher geoffenbart hatte. Das zu verkündigen betrachtete die Gemeinde als ihre geschichtliche Aufgabe, aber auch sie selbst genoss in ihrem Gottesdienst eine geistige Anschauung der Herrlichkeit Gottes und damit ihr höchstes Glück (Ps 63 3ff.).

Auflehnung gegen Gott bestand aber nicht nur in der grossen Welt, sie bestand auch unter den Juden selbst, in der Partei der Gottlosen. Zur Zeit des Buches Maleachi beklagten sich manche Juden darüber, dass sie vergeblich Gott dienten. Sie hätten nichts davon, dass sie in trauriger Selbstkasteiung pünktlich die Gebote erfüllten. Glücklich zu preisen seien vielmehr die Uebermüthigen, denen es wohl gehe, obgleich sie durch ihr Verhalten Gott geradezu herausforderten. Die wirklich Frommen redeten freilich nicht so. Sie hatten sich untereinander besprochen und sich im Glauben zu stärken gesucht und Gott hatte das erfahren. Er hatte ihre Namen in ein Buch schreiben lassen, um in dem bevorstehenden letzten Gericht ihrer zu schonen, wie ein Mann seines Sohnes schont, der ihm dient. Denn bald kam der furchtbare Tag, an dem die Gottlosen spurlos vergingen. Zu Staub sollten sie dann von den Gottesfürchtigen zertreten werden (Mal 3 13—21).

Im jüdischen Volke bestand also eine religiöse und eine irreligiöse Partei, die Frommen lebten im Unglück, die Gottlosen im Glück und der Hass, mit dem die Frommen den Gottlosen gegenüberstanden, hatte offenbar auch den Grund, dass sie von diesen vergewaltigt wurden. In Wahrheit bedeutete dieser Parteigegensatz den Kampf der Religion und näher den Kampf des Gesetzes mit dem Leben. Das Gesetz wollte das ganze Leben der neuen Gemeinde beherrschen und dieser thatsächlich grenzenlose Anspruch stiess auf einen Widerstand, der freilich immer mehr eingedämmt und niedergeworfen wurde, sich aber gleichwohl als ein endloser erwies. Freilich hatte die jüdische Gemeinde sich in ihrer Gesammtheit verpflichtet, das Gesetzbuch Moses zur Richtschnur des öffentlichen wie des privaten Lebens zu machen. Aber von einer solchen Verpflichtung bis zur

thatsächlichen Durchführung des Gesetzbuches war ein weiter Weg. Das Gesetz kam nur allmälig dadurch zur Geltung, dass seine Anhänger sich in einem förmlichen Verein zusammenschlossen und bei jeder Gelegenheit für die göttlichen Gebote eintraten (vgl. oben S. 345f.). Um so nothwendiger regte sich dem Gesetz gegenüber der natürliche Hang zur Selbstbehauptung. Manche hatten sich ihm überhaupt nur widerwillig gefügt, andere übersahen nicht sofort den Umfang der Forderung, die das Gesetz erhob, und nur wenige waren von vornherein entschlossen, mit dem Princip des Gesetzes vollen Ernst zu machen. Aber jeder Widerstand, auf den das Gesetz stiess, erschien seinen Anhängern als menschliche Willkür und menschlicher Eigennutz gegenüber der absoluten Autorität des heiligen Willens und damit als Gottlosigkeit. Wirklich bedeutete das Gesetz für die Gemeinde den geschichtlich geoffenbarten Gotteswillen. Wer sich dagegen auflehnte, konnte auf die Dauer nicht fromm sein, er musste gottlos werden. Für die Durchführung des Gesetzes schlossen die Frommen sich fest zusammen und sonderten sich zugleich von den Gegnern des Gesetzes ab, die sie als Gottlose verabscheuten. Wie aber der Angriff ein organisirter war, so organisirte sich einigermassen auch der Widerstand. Der Partei der Frommen trat eine Partei der Gottlosen gegenüber, auf deren Anhänger man mit Fingern zeigen konnte. Ausdrücklich ist in den Psalmen von קְהַל מְרֵעִים (Ps 26 5) und סוֹד מרעים und רִגְשַׁת פֹּעֲלֵי אָוֶן (Ps 64 3) die Rede; vgl. auch Ps 1 1 26 4. Mit der Entstehung der jüdischen Gemeinde war dieser Parteigegensatz gegeben und in dem fortwährenden Kampfe, der zwischen beiden Parteien spielte, ist schliesslich die Herrschaft des Gesetzes zur Thatsache geworden.

Es waren nun aber verschiedene Punkte, um die sich der Kampf für und wider das Gesetz drehte. Die Gemeinde umfasste in Judäa Land und Leute und stellte ein, wenn auch nur kleines, Fürstenthum vor. Schon damit war eine gewisse Summe von weltlichen Interessen gesetzt, die von den Regierenden vertreten wurden, während die Religion sie verneinte. Die Regierenden handelten nach der Klugheit, wogegen die Religion alles auf den Glauben stellen wollte. Natürlich waren die Regierenden aber auch auf ihre eigene Macht und Ehre bedacht, wogegen das Gesetz alles unter den göttlichen Willen beugen wollte. Merkwürdig ist hierfür der Kampf, in den Ezra und Nehemia, die eigentlichen Begründer der jüdischen Gemeinde, mit dem Jerusalemischen Adel geriethen. Es war eine harte Zumuthung, wenn die Gesetzeseifrigen damals nur Nach-

kommen von Exulanten in der Gemeinde dulden und der ganzen übrigen Welt sogar das Connubium verweigern wollten. Ein solches Verhalten musste auch unklug erscheinen, weil es die Gemeinde mit allen ihren Nachbarn und namentlich mit den ʿAmmê-ha-ʾareṣ aufs bitterste verfeindete. Aber unverkennbar ist auch, dass damals eine solche Absonderung der Gemeinde geboten war, wenn die Gefahr der Ethnisirung vermieden werden sollte. Es musste die Gesetzeseifrigen aufs höchste erbittern, dass gerade das hohepriesterliche Geschlecht unbekümmert um die Heiligkeit seines Blutes zahlreiche gemischte Ehen einging (Ezr 9 2 10 18ff.), dass der Adel noch während des Mauerbaus mit dem Tobia gegen Nehemia conspirirte (Neh 6 17—19), dass der Hohepriester Eljaschib, als Nehemia Jerusalem verlassen hatte, dem Tobia eine Tempelhalle einräumte (Neh 13 4) und sein Enkel eben damals eine Tochter des Sanballat heirathete (Neh 13 28). Man darf es glauben, dass die Austreibung dieses Mannes die Auswanderung vieler anderer Juden nach sich zog.

Indessen war es eine ganz besondere Lage, in der die jüdische Gemeinde sich zur Zeit Ezras und Nehemias befand, wir wissen nicht, ob in der vormakkabäischen Zeit ähnliche Situationen wiederkehrten. Jedenfalls drehte sich der Kampf zwischen Gottlosen und Frommen, den die Psalmen wiederspiegeln, zumeist um andere Dinge. Zu einem guten Theile war er dadurch hervorgerufen, dass die herrschenden Klassen in der neuen Gemeinde so gut wie im alten Juda das Recht der Geringen beugten. Schon bei dem nachexilischen Verfasser von Jes 56ff. kehren die Klagen über die Unterdrückung der Armen in voller Schärfe wieder (56 9ff. 58 3ff. 59 2ff. vgl. Zach 7 9f. 8 16f.). Die Gottlosen leben im Glück, sie heissen schlechthin die Glücklichen (Ps 37 7), sie sind reich (Ps 49 7 12 17f. 52 9 62 11 73 12), sie haben das Gericht in Händen und sind überhaupt Herren im Lande (הַגְּבוֹר Ps 52 3). Als solche sind sie unbarmherzig und gewaltthätig (Ps 73 6 8 Job 4 10 11) und plündern das Volk, sie nehmen Zinsen (Ps 15 5) und pfänden hartherzig ihre Schuldner (Job 22 6 24 3 9), sie sind auch bestechliche Richter (Ps 15 5 26 10 Job 15 34)[1].

Das waren Uebelstände, die in der jüdischen Gemeinde wie überall sonst in der Welt immerfort bestanden, gegen die aber das jüdische Gewissen aufs schärfste protestirte. Die Propheten hatten

[1] Vgl. überhaupt die zusammenfassenden Characteristiken der Gottlosigkeit Job 15 25ff. 21 14f. 22 5ff. 24 2ff. Prv 6 12—15 16—19 30 11—14 Ps 15 Jes 33 15 und § 25.

die socialen Sünden aufs heftigste angegriffen, oft hatten sie den Unterschied von Reich und Arm als ein Product des Unrechts hingestellt und das Gesetz hatte diesen Unterschied aufzuheben oder doch zu mildern gesucht. Wenngleich die dahin zielenden Gebote im Allgemeinen unerfüllbar waren, so wurde das eine oder andere von ihnen bei besonderen Gelegenheiten dennoch durchgesetzt. Zu Nehemias Zeit waren die kleinen Leute in Jerusalem vielfach bei den Reichen verschuldet und die Gläubiger machten ihre Rechte mit rücksichtsloser Härte geltend. Die unglücklichen Schuldner mussten ihnen ihre Aecker und Häuser verpfänden, sie mussten sogar ihre Kinder als Sclaven verkaufen, um nur leben zu können. Als aber bei der Wiederherstellung der Stadtmauer die Arbeitskraft der Proletarier unentbehrlich war, traten sie mit ihren Klagen hervor und Nehemia erzwang zu ihren Gunsten einen allgemeinen Schulderlass (Neh 5).

Unausrottbar war jedenfalls die Tendenz, aus der jene Gebote des Pentateuch hervorgegangen waren. Das Gesetz forderte principiell die Gleichheit aller Volksgenossen. Wenn es die brüderliche Liebe zur Richtschnur der Nächstenpflicht machte, so bedeutete das noch etwas anderes, als wenn früher die nationale Religion eine solche Forderung stellte. Die Erhebung Jahves über alle anderen Götter, die Abschliessung Israels gegen alle anderen Völker und die dadurch verursachte Verfeindung der Juden mit aller Welt verband die Einzelnen in einzigartiger Weise unter einander. In anderem Sinne als die alten Israeliten hatten sie alle Einen Vater (Mal 2 10), unter ihnen bestand eine Brüderschaft, wie sie die alte Welt sonst nicht kannte[1]. Deshalb waren der Reichthum und die Macht der herrschenden Klassen hier mehr als anderswo ein Gegenstand des Misstrauens und wenn der natürliche Egoismus der Reichen und Mächtigen sich gegen die Forderung der Brüderlichkeit ablehnend verhielt, so kamen sie nothwendig in Conflict mit dem religiösen Gemeingefühl. Grobe Rechtsverletzung — und auch daran fehlte es nicht — musste hier aber in besonderem Masse als Gottlosigkeit erscheinen. Dagegen haben die Anhänger des Gesetzes einen nicht geringen Theil ihrer Aufgabe darin gesehen, der Gewaltthätigkeit und Lieblosigkeit der Mächtigen und Reichen entgegenzutreten.

[1] Man vergleiche was Nehemia c. 5 über seine eigene Wohlthätigkeit gegen Juden erzählt und namentlich seinen Appell an das religiöse Ehrgefühl der Reichen: wollt ihr nicht in der Furcht unseres Gottes wandeln wegen der Schmähung unserer Feinde der Heiden (v. 9)?

Aber der Parteigegensatz der Frommen und Gottlosen bedeutete auch nicht nur den Gegensatz von Schwachen und Starken, Armen und Reichen. Wie schon das Beispiel Nehemias zeigt, gehörten keineswegs alle Reichen und Mächtigen zur Partei der Gottlosen. Ps 55 13—15 ist von einem hervorragenden Manne die Rede, der sich erst von einem bestimmten Zeitpunkt ab den Frommen feindlich bewies. Als nothwendig erscheint nur, dass ein Theil der Vornehmen weltlich dachte und sich zu den Gottlosen hielt. Natürlich traten diese in den Vordergrund, wenn der Kampf practisch wurde. Aber für die Einzelnen bestand die Freiheit der Entscheidung (Ps 15 24 3 4 34 13—15) und anderseits bestand die Opposition gegen das Gesetz nicht allein in der herrschenden Klasse. Viele Unglückliche wurden durch das Glück der Gottlosen am Glauben irre (Ps 73 12—14). Ferner hatten die gottlosen Herren als Herren selbstverständlich Anhang im geringen Volke. Die Masse schwankte hin und her (Mal 3 14 15), aber zumeist hielt sie zu den Gottlosen und die Frömmigkeit war hier wie überall in der Welt in der Minderheit (Job 21 33). Es war aber auch nicht nur das böse Gelüste der Einzelnen, das sich in allen Schichten des Volkes gegen den absoluten Willen des Gesetzes empörte, das Gesetz rief auch die menschliche Natur gegen sich auf. Die Gottlosen, von denen die Psalmen reden, sind es zunächst nur nach dem Urtheil ihrer Gegner.

Während die Frommen auf Gott hoffen und sich in aller Noth mit der Hoffnung auf eine Zukunft trösten, die ihnen das höchste Glück bereiten wird, leben die Gottlosen in der Gegenwart. Sie haben das Glück, sie meinen wenigstens, es sich mit eigener Kraft schaffen zu können. Im Vertrauen auf ihren Reichthum und ihre Macht sind sie stolz (גְּאִים Ps 94 2, זֵדִים Ps 119 21, גְּבַהּ עֵינַיִם und רְחַב לֵבָב Ps 101 5), der Hochmuth ist ihre Halskette (Ps 73 6). Sie sind ruhmredig (הוֹלְלִים Ps 5 6) und führen eine Sprache wie Gott im Himmel (Ps 17 10 73 8 9 94 4). Sie ignoriren seinen Willen, das Gesetz (Ps 50 17), und sind gleichgültig gegen die Sünde, sie haben Gemeinschaft mit Dieben und Ehebrechern (Ps 50 18). Aber auch ihnen selbst ist jedes Mittel recht, um zum Ziel ihrer Wünsche zu gelangen. Deshalb sind sie gottvergessen (Ps 50 22 Job 8 13), sie kennen Gott nicht und wollen ihn nicht kennen (Job 18 21 Ps 17 10) und sind zuletzt unfähig dazu, ihr Fett macht sie fühllos (Ps 73 7 119 70 Job 15 27). Deshalb heissen sie נָבָל, בַּעַר und כְּסִיל (Ps 39 9 49 11 92 7 94 8). Ihre Thorheit besteht in dem Wahne, dass Gott vom

Thun der Menschen keine Notiz nehme und nicht richte (Job 21 14 15 Ps 64 6 73 11 94 7 vgl. 50 21). Sie wollen es nicht wahr haben, dass er schon oft genug gerichtet hat (Ps 92 7), sie sehen seine Hand auch dann noch nicht, wenn er sie schon zum Schlage gegen sie erhoben hat (Ps 28 5). Sie brüsten sich vielmehr mit ihrer Bosheit (Ps 52 3) und lästern (Ps 12 4), sie sind Spötter (לֵצִים Ps 1 1). Mit alledem sind sie Gottes Feinde (Ps 5 11 25 3 139 21), in wilder Empörung stürmen sie gegen ihn an (Job 15 25ff.).

Aber dabei hatte ihr Glück Bestand, ungestraft trotzten sie Gott. Dem gegenüber war es ein schlechter Trost, dass der Mensch in seiner Herrlichkeit nicht bleibt und aller Reichthum ihn nicht vom Tode errettet, dass auch die reichen Sünder einmal sterben mussten (Ps 49). Denn nicht nur den einzelnen Gottlosen ging es wohl, sie vererbten ihr Gut auch auf die Kinder. Das Glück der Gottlosen war für den Glauben noch empfindlicher als das der Heiden, weil man die Gottlosen beständig vor Augen hatte und ihren Spott immerdar hörte. Immerfort bestand innerhalb der Gemeinde und in der Nähe des Heiligthums ein weiter Kreis von Menschen, die sich dem Gehorsam gegen Gott entzogen und ihn verlachten. Darüber geriethen die Frommen in Angst und Furcht (Ps 49 17 62 11), ja in leidenschaftliche Erregung. Scheelsüchtiger Neid war bei manchen gewiss mit im Spiel, aber wahre Herzensangst ergriff die, die nur nach der Wahrheit der Religion fragten.

Das Unheil beschränkte sich auch nicht darauf, dass die Gottlosen als solche Bestand hatten. Sie waren auch darüber aus, der Religion den Garaus zu machen. Denn die Religion bildete nicht nur eine thatsächliche Schranke für ihr Treiben, sie wollten die Religion überhaupt nicht dulden, wie umgekehrt die Religion sie nicht dulden wollte. Freilich war die Macht der Religion so gross, dass sie selbst sich oft fromm stellen mussten (נְעַלְּמִים Ps 26 4) und die Gebote hersagten (Ps 50 16). Aber im Grunde des Herzens waren sie immerfort auf den Umsturz der göttlichen Wahrheit bedacht. Einmal aber wollte Gott ihnen beweisen, dass er allein mächtig war (Ps 62 12). Dann war ihre Herrlichkeit plötzlich dahin. „Wahrlich aufs Schlüpfrige stellst du sie, bringst sie zu Fall in schwerem Sturz. Wie werden sie doch zu nichte! Plötzlich sind sie dahin, nehmen ein Ende mit Schrecken. Wie ein Traumbild beim Erwachen, so verachtest du, o Herr, ihr Schattenbild, wenn du dich regst“ (Ps 73 18—20 vgl. Job 20 8). Ueberall drängt sich der Gedanke an diese Nothwendigkeit in die Empfindung des Frommen ein.

Gegenüber der Thatsache, dass die Gottlosen Bestand haben, sucht der Dichter des 104. Psalms in der Gewissheit Trost, dass Gott der Schöpfer und Beherrscher der Natur ist, um dann in das Verlangen auszubrechen: Möchten die Sünder verschwinden von der Erde und die Gottlosen nicht mehr sein (v. 35)! Der Verfasser des 73. Psalms kann auf jeden äusseren Erweis der Gnade Gottes verzichten, weil er sie in seinem Herzen erfährt, aber er kann nicht auf die Gewissheit verzichten, dass Gott die Gottlosen einmal vernichten wird[1]. Der Gott der Juden hatte die Welt noch nicht überwunden.

§ 20. Die Rechtfertigung der Gemeinde gegenüber der Welt.

Den Heiden gegenüber befanden sich die nachexilischen Juden wesentlich in derselben Lage, die Habakuk und der Anonymus von Jes 40 ff. vor Augen gehabt hatten. Nur hatte diese Lage sich noch weiter verschlimmert und sie verschlimmerte sich je länger je mehr. Mehr oder weniger waren sie mit aller Welt verfeindet, Freunde hatten sie unter den Heiden nicht und konnten sie nicht haben. Dazu kam die Bedrückung, die innerhalb der Gemeinde die Frommen vielfach von den Gottlosen erfuhren. In alledem sahen sie Unrecht, das ihnen geschah, mit der ganzen Welt lagen sie im Prozess. Auch die Heiden fassten ihren Kampf gegen die Juden gern als einen Kampf ums Recht auf. Auch sie klagten über Unrecht, das ihnen von den Juden geschehe (Ps 7 4ff.), mit Gewalt wollten sie sich ihr Recht schaffen. Aber es waren unwahre Anklagen, die man gegen die Gemeinde erhob, falsche Zeugen traten gegen sie auf (Ps 27 12 35 11), unschuldig wurden sie verfolgt (Ps 35 7 19 59 4 5). Die Juden meinten, der Welt gegenüber friedlich gesinnt zu sein, sie waren die Stillen auf Erden (Ps 35 20), die Heiden vergalten Gutes mit Bösem (Ps 35 12). Gewalt übten sie an der Gemeinde, sie waren Räuber (Ps 35 10) und Mörder (Ps 59 3) und bei alledem gingen sie mit Heimtücke, mit Lug und Trug um (Ps 35 19ff. 36 3ff. 43 1 58 4 144 8).

Die Juden empfanden alles wirkliche und vermeintliche Unrecht, das ihnen geschah, mit eigenartiger Lebhaftigkeit. Es war ihnen unsäglich bitter, dass sie in dem Lande, das Gott ihren Vätern gegeben hatte, Sclaven der Heiden waren, die nach Belieben mit ihnen und ihrem Eigenthum schalteten (Ezr 9 7—9 Neh 9 36—37). In-

[1] Vgl. auch Ps 139 19ff. Allein das Buch Hiob kommt einigermassen auch hierüber hinaus; vgl. den Spott Job 40 9—14. Aber da handelt es sich um die Gerechtigkeit Gottes, nicht um seinen Sieg über die Welt.

grimmiger Hass gegen die heidnischen Unterdrücker tritt uns schon in Jes 40ff. 56ff. und fast überall in der nachexilischen Literatur entgegen. Bei Zacharia findet sich der characteristische Ausspruch, dass Jahve nur wenig auf sein Volk gezürnt habe, dass aber die Heiden ihm zum Bösen halfen (Zach 1 15). Der Contrast zwischen den Ansprüchen der Juden und ihrer wirklichen Lage erzeugte bei ihnen eine hochgradige Reizbarkeit. Nehemia hatte schliesslich über Sanballat und Tobia und ihre Freunde in Jerusalem triumphirt, aber mit der grössten Leidenschaftlichkeit ruft er von hinten nach noch die göttliche Rache auf sie herab, auch für blosse Worte (Neh 3 36 37 6 14 13 29). Aber gerade die Schmähung der Heiden war den Juden besonders empfindlich, das war fast die Hauptsache an „Zions Hader" (Jes 34 8). Allerdings erregte das Unglück der Auserwählten überall Schadenfreude (Ps 22 8f. 18 31 12), mit Spott und Hohn wurden sie überschüttet (Ps 44 14ff.). Oefter meinten die Heiden ihren definitiven Triumph über die Gemeinde feiern zu können: bald war es mit ihr aus (Ps 41 6ff.). Die Schmach wollte ihr das Herz brechen.

Zumeist erfuhr sie Böses von den Heiden, schon deshalb erschienen ihr die Heiden als böse vom Mutterleibe an, als unverbesserlich wie Schlangen, die gegen jede Beschwörung taub sind (Ps 58 4ff.). Und so grenzenlos ihre Bosheit erschien, so endlos erschien sie. Die Juden dachten rückwärts an die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, an den damaligen Hohn Edoms, an den Spott, den sie an den Wassern Babels hören mussten (Ps 137). Ja ihre ganze vergangene Geschichte redete von dem Unrecht der Heiden: „Sie haben mich oft bedrängt von meiner Jugend auf. Meinen Rücken pflügten sie, zogen lang ihre Furchen" (Ps 129).

Das Unrecht, das in der Welt geschah, erschien so gross, dass es am Ende in keiner Weise auf den Willen Gottes zurückgeführt werden konnte. Sein immerwährender Sieg war weder aus dem Zorne Gottes, noch aus der Sünde Israels, noch aus einer blossen Zulassung Gottes völlig zu verstehen. Auch die Vorstellung von der Realität der Heidengötter, an der die Juden in gewissem Masse festhielten, musste zu seiner Erklärung dienen. Nach Art der Engel dem wahren Gott unterthan waren sie von ihm mit der Weltregierung beauftragt, aber sie schalteten in der Welt in Widerspruch mit seinem Willen. Nach Ps 82 hat Gott den Heidengöttern befohlen, den Streit der Völker gerecht zu entscheiden und dem Armen und Geringen, d. h. Israel, zum Recht zu verhelfen. Aber die

Heidengötter entscheiden vielmehr zu Gunsten des Unrechts, so dass ihre Herrschaft auf einen Umsturz aller Ordnung hinauszukommen droht. Da zieht Gott die ungerechten Richter zur Rechenschaft und verurtheilt sie zum Tode. Er, der sie einst zu Göttern einsetzte, lässt sie jetzt wie Menschen sterben[1]. Nach Ps 58 (wo in

[1] Um die menschlichen Beherrscher der Erde handelt es sich hier nicht. Die Anrede in v. 2 ff. kann nur an die bis dahin allein (v. 1b) genannten אלהים gehen, zumal die Angeredeten v. 6 als אלהים bezeichnet werden. Dass die Heidengötter schliesslich sterben, ist an sich keineswegs widersinnig und versteht sich hier als ein Compromiss der einander widersprechenden Vorstellungen von ihrer Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Wenn übrigens die Heidengötter nicht sowohl aus Bosheit als aus Unwissenheit und Blindheit soviel Unheil anrichten (v. 5), so ist ihre Schuld darum nicht geringer. Vgl. schon Ex 12 12 Num 33 4, wonach Jahve beim Auszuge aus Aegypten an den Göttern der Aegypter Gericht übte. Das ist etwas anderes, als wenn er sich nach Jer 46 25 an dem Gotte von Theben rächt. Auch nach Jes 24 21 f. hat sich das Heer der Höhe bei seiner Herrschaft über die Welt vergangen und wird dafür zur Rechenschaft gezogen. In diesem Sinne sättigt sich auch Jes 34 5 Gottes Schwert am Himmel. Auch Job 4 18 21 22 25 2 sind am Ende hieraus zu verstehen. — In eigenthümlicher Gestalt erscheint diese Vorstellung im Buche Daniel. Wie Jes 24 21 werden die Patrone der Heidenvölker hier das Heer des Himmels, aber auch Sterne (Dan 8 10) und Fürsten (v. 25) genannt, wogegen Gott der Fürst des Heeres (8 11) oder auch der grosse Fürst (v. 25) heisst. Dagegen ist 8 13 וְצָבָא zu lesen. Als Gabriel (der muss in c. 10—12 gemeint sein) ausgesandt wird, um dem Daniel die endliche Wiederherstellung Jerusalems d. h. den dereinstigen Sturz der Heidenherrschaft zu offenbaren, tritt ihm der himmlische Fürst Persiens entgegen, um ihn daran zu hindern. Wirklich hält er ihn 21 Tage lang auf, bis Michael, der himmlische Patron der jüdischen Gemeinde, dem Gabriel zu Hülfe kommt und ihm die Ausführung seines Auftrags ermöglicht. Ebenso hat Gabriel weiterhin mit dem Patron der Griechen zu kämpfen, bis endlich Michael gegen ihn zum letzten entscheidenden Kampfe auszieht (Dan 10 13 20 12 1). Die Verheissung, die Daniel über den dereinstigen Sturz des Weltreichs empfängt, bedeutet für dieses den thatsächlichen Anfang vom Ende, wegen der realen Beziehung, die zwischen Weissagung und Erfüllung besteht. Deshalb will der himmlische Fürst Persiens die Offenbarung an Daniel verhindern. Zunächst tritt nur er auf, weil gegenwärtig die Perser herrschen (10 1). Uebrigens hat Gabriel als der Fürst der Offenbarung die Verheissung immerdar im Himmel zu verfechten, so weiterhin gegen den Patron der Griechen (10 20). Wie aber Michael dem Gabriel beisteht, so auch Gabriel dem Michael (11 1). Der Sturz der verschiedenen Heidenreiche ist nach dieser Stelle nicht einfach so gedacht, dass der Patron des untergehenden von dem des nachfolgenden überwältigt würde, vielmehr hat überall Michael dabei die Hand im Spiel. Der Beistand Gabriels ist dann auf die Weissagung vom Untergang des Chaldäerreiches zu beziehen. Natürlich sind die himmlischen Fürsten Persiens und Javans nichts als die zu vornehmen Engeln degradirten Götter dieser beiden Reiche. Sie haben Macht bis zu dem Moment, wo sie der Weissagung gemäss zu Fall kommen.

v. 2 אֱלִים zu sprechen) sind die Götter der Heiden auch dafür verantwortlich, dass die Heiden so viel Unrecht thun. Als Götter hätten sie die Aufgabe, ihre Unterthanen, die Heiden, zu Recht und Gerechtigkeit anzuhalten, statt dessen thun sie selbst Unrecht. Zuletzt legt der wahre Gott sich ins Mittel und thut der endlosen Bosheit der Heiden Einhalt, indem er sie vernichtet. Dadurch wird sein Volk, das vor allen anderen von den Heiden zu leiden hat, von ihnen befreit und daran wird alle Welt mit Genugthuung erkennen, dass es doch noch einen Gott giebt, der auf Erden richtet.

Die Heiden meinen wie die Gottlosen, Gott sehe nicht, was sie Israel anthun, er strafe deshalb auch nicht (Ps 10 4 11 13). In diesem Sinne sagen auch sie, es sei kein Gott (Ps 10 4 14 1). Aber Gott zählte die Thränen seiner Gemeinde (Ps 56 9), der Bluträcher gedachte an sein Volk (Ps 9 13), er war auch der Beschützer der jüdischen Fremdlinge, Wittwen und Waisen, die unter den Heiden lebten und von ihrer Gewaltthätigkeit litten (Ps 68 6). Das Wesen seiner Vergeltung besteht darin, dass er den Heiden anthut, was sie Israel zugedacht hatten. Die Vergeltung ist somit auch hier Rache (Jes 61 1 Ps 18 48 58 11 79 10 94 1 149 7), die sich natürlich nicht mit der blossen Talion[1] begnügt, sondern siebenfältig heimzahlt (Ps 79 12).

Allerdings aber rächte er auch als Richter, denn er war Rächer des Unrechts auf der ganzen Erde (Ps 94 2 Gen 18 25). Richtend bestrafte er die Aegypter, die Israel geknechtet hatten (דין Gen 15 14 שְׁפָטִים Ex 6 6 7 4), richtend entschied er zwischen Israel und Ammon (שָׁפַט Jdc 11 27), richtend sollte er auch weiterhin sein Volk von den Heiden befreien (דִּין עַמּוֹ Dt 32 36 Ps 54 3. יָדִי בְּמִשְׁפָּט תֹּאחֵז Dt 32 41). Auch die Juden reden davon, dass Gott zuletzt allen Völkern zum Recht verhelfen wolle gegenüber ihren Unterdrückern. In majestätischer Theophanie kommt er vom Himmel hernieder, die Schaar der Völker umgiebt ihn und über sie setzt er sich auf seinen hohen

---

Sie erscheinen dabei aber keineswegs als Gottes Feinde oder auch nur als abtrünnige Diener von ihm. Ihnen gegenüber steht vielmehr Michael, der Patron der jüdischen Gemeinde, dem übrigens Gabriel beisteht, und gegen diese richtet sich ihr Widerstand. Auf diese Weise wird die Realität der heidnischen Götter einigermassen zugestanden, zugleich aber die alleinige Gottheit Jahves festgehalten. Jahve ist allein Gott und der alleinige Herr der Welt, obgleich er sie gegenwärtig nicht unmittelbar beherrscht. Im Grunde sind jene Himmelsfürsten doch nur seine Diener.

[1] Auch die konnte sich freilich der jüdische Rachedurst schlimm genug ausmalen (Jes 14 2).

Thron (Ps 7 7 8)[1]. Mit Jubel wird er deshalb von der Welt begrüsst (Ps 67 5 96 10—13 98 7—9 97 1 2). Aber die Allgemeinheit dieses Richtens Gottes gilt den Juden eigentlich nur als ein Motiv dafür, dass er Israel beisteht (Ps 7 9). Seinem Volke muss in erster Linie zu Gute kommen, was er mit allen Völkern vorhat. Nach Jo 4 2 ff. versammelt er alle Heiden in einem Thale Josaphat (= Jahve richtet), um sie für das zu strafen, was sie an seinem Volke gesündigt haben.

Dies Richten Gottes war auch nicht nur Gegenstand der Zukunftshoffnung. Ps 93 96—98 constatiren in zeitgeschichtlichen Ereignissen den Anbruch des Weltgerichts über das Unrecht. Aber die Juden erfuhren Gottes Richten auch in ihren besonderen Schicksalen. Als ein Angriff der Heiden auf Jerusalem abgeschlagen ist, da jubeln sie wegen seiner Gerichte (Ps 48 12). Bei einem ähnlichen Anlass heisst es Ps 76 9 f.: „Vom Himmel her hast du Urtheil (דִּין) gesprochen, die Erde fürchtete sich und wurde still, da Gott zum Gericht aufstand, zu retten alle Dulder auf Erden.“ Gott richtet freilich nicht immer fort, lange kann er die Heiden es treiben lassen, bis er endlich einschreitet. „Ich ergreife den rechten Zeitpunkt, da richte ich gerecht. Es schwankte die Erde sammt ihren Bewohnern, da stellte ich ihre Säulen fest .... Gott ist Richter, diesen erniedrigt er und jenen erhöht er“ (Ps 75 3 ff.).

Unrecht widerfährt den Frommen auch in der Bedrückung und Verfolgung, die sie von den Gottlosen leiden. Sie möchten lieber in Frieden leben, aber die Gottlosen hassen den Frieden (Ps 120 6), sie vergelten Gutes mit Bösem und Liebe mit Hass (Ps 55 21 109 4 5). Sie stellen den Frommen nach und knirschen gegen sie mit den Zähnen (Ps 37 12). Sie machen sich sogar das Unheil zu Nutze, das die Heiden über die Gemeinde bringen, ja sie verhöhnen die unschuldigen Dulder (Ps 69 9—13 20—22 27). Durch List und Verrath wissen sie überall den Frommen beizukommen, die böse Zunge hilft ihnen zum Ziel[2]. Sie reden freundlich zu den Frommen, aber es

[1] Vgl. die Schilderung des Hergangs Ps 97. הוֹפִיעַ wird von seiner glanzvollen Erscheinung gesagt (Ps 50 2 80 2 94 1), bei der die Himmel sein richterliches Walten verkünden (Ps 97 6).

[2] Vgl. Ps 5 10 12 3—5 15 3 28 3 34 14 50 19 20 52 4—6 64 4 ff. 101 5—7 109 2 120 2—4 140 4. Die grosse Rolle, die die böse Zunge in den Psalmen spielt, ist höchst merkwürdig. Die Gottlosen sind אַנְשֵׁי לָשׁוֹן (Ps 140 12), sie sagen: unserer Zunge sind wir verbündet, unsere Lippe steht uns bei, wer ist Herr über uns (Ps 12 5)! Man könnte das dahin verstehen, dass sie als die regierenden Herren die Künste der Politik kännten, denen gegenüber ihre Gegner sich wehrlos

ist lauter Lug und Trug. Mit dem Munde segnen sie, im Herzen fluchen sie (Ps 62 5 vgl. 109 17 f. 28). Ihre Kehle ist ein offenes Grab, ihre glatten Worte sind gezückte Schwerter (Ps 5 10 55 22). Denn hinterrücks schmähen sie die Frommen und verleumden sie (Ps 15 3 101 5), sie stiften damit Mord und Brand (Ps 120 4), sie sind gewaltthätig und Blutmenschen[1]. Es ist unerträglich mit ihnen zusammenzuleben. Man fühlt sich unter ihnen wie unter den unheimlichsten Barbaren (Ps 120 5 6). Man möchte in die Wüste flüchten, um ihren Nachstellungen zu entgehen (Ps 55 6 ff.).

Endlich tritt Gott dazwischen. Plötzlich trifft die Gottlosen sein Pfeil (Ps 64 8), er lässt Feuer und Schwefel auf sie fallen (Ps 11 6 Job 18 15), lebendig fahren sie in den Scheol (Ps 55 16). Dieser Augenblick erscheint um so näher, je schwerer die Verfolgung wird. Meinen die Gottlosen, die bestehende Ordnung völlig zerstören zu können (Ps 11 3), dann kommen sie für immer zu Fall. Auch so beweist Gott sich als der Rächer des Unrechts. „Wegen der Vergewaltigung der Elenden und des Seufzens der Armen — nun will ich aufstehen, sagt Gott, will in Heil versetzen den, der danach lechzt“ (Ps 12 6). Da schauen die Rechtschaffenen sein Angesicht, nämlich darin, dass er für sie eintritt (Ps 11 7).

Dass die Gemeinde von der Welt vergewaltigt wird und Gott ihr deshalb um seiner Gerechtigkeit willen beistehen muss, ist für sie ein Trost, wenn sie sich Gott gegenüber in Strafe und Schuld fühlt. Die Strafe, die Gott ihr auflegt und die ihr ihre Sünde gegen Gott zum Bewusstsein bringt, besteht gewöhnlich darin, dass Gott sie den Heiden preisgiebt. Nach Meinung der Heiden beweist nun ihre Niederlage, dass sie ihnen gegenüber im Unrecht war. In Wahrheit ist sie aber nur Gott gegenüber in Schuld und den Heiden gegenüber im Recht. „An dir allein habe ich gesündigt und was dir missfällt, gethan, damit du gerecht seiest in deinem Entscheiden und untadelig in deinem Richten“ (Ps 51 6)[2]. So sehr

---

fühlten. Aber man muss diese Characterisirung der Gottlosen doch wohl eher daraus erklären, dass Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit in den Proverbien als ein Grundzug der jüdischen Frömmigkeit erscheinen und es auch waren.

[1] Ps 11 5 12 6 17 9 55 10 ff. 94 5 140 2. — Ps 5 7 26 9 55 24 139 19 vgl. 11 2 37 14 32 64 2 ff. 94 21.

[2] Wie das gemeint ist, sieht man z. B. aus Ps 69 5 6: Mehr als die Haare auf meinem Haupt sind, die mich ohne Ursache hassen, zahlreicher als meine Locken, die mich lügnerisch befeinden; was ich nicht geraubt habe, soll ich herausgeben. Du, o Gott, weisst meine Thorheit, meine Schulden sind dir nicht verborgen.

die Gemeinde ihre Schuld gegen Gott anerkennt, so bittet sie doch zugleich, dass Gott sie um seiner Gerechtigkeit willen vor dem Blutvergiessen retten möge (v. 16). In gleicher Lage verbindet sie Ps 143 mit der Bitte: Geh nicht ins Gericht mit deinem Knecht (wegen meiner Sünden), denn vor dir ist kein Lebender gerecht (v. 2) — die andere, dass Gott sie in seiner Gerechtigkeit, wonach er ihr dem Unrecht gegenüber beistehen muss, erhören möge (v. 1 11). In Ps 103 preist die Gemeinde Gott, dass er ihr ihre Sünde vergeben (v. 3) und ihr Recht geschafft hat gegenüber den Unterdrückern (v. 6 vgl. v. 17). Da die Sündenvergebung die Aufhebung der Strafe ist, so bestand diese wiederum darin, dass die Gemeinde Unrecht von den Heiden litt. Was ihr von Gott als verdiente Strafe auferlegt wird, ist anderseits Unrecht, das ihr die Feinde anthun und gegen das Gott zuletzt einschreiten muss. In sofern trägt die Strafe die Nothwendigkeit ihrer endlichen Aufhebung in sich (vgl. Jes 42 21).

Wo in der nachexilischen Literatur vom Gericht über die Heiden die Rede ist, kommt meistens Unrecht in Betracht, das sie Israel anthun. Aber das Unrecht, das die Heiden verüben, ist auch Sünde. Als solche hatte man von jeher das internationale Unrecht angesehen. Amos sagte nichts Neues, wenn er die Vergehen fremder Völker nicht nur gegen Israel (Am 1 3ff.), sondern auch gegen einander (2 1) als פֶּשַׁע bezeichnete. Aber in anderem Sinne war das Unrecht, das die Heiden an Israel begingen, Sünde, seit Jahve der alleinige Gott und Israel sein auserwähltes Volk war. So heissen an der schwerlich vordeuteronomischen Stelle I Sam 15 18 die Amalekiter חַטָּאִים. Was Ezechiel an derartigen Klagen gegen die Heiden vorbringt, ist an sich äusserst dürftig[1], aber jede Beleidigung Israels ist für ihn Beleidigung des höchsten Gottes, deshalb werden die Heiden dafür gerichtet (שָׁפַט Ez 35 11 שְׁפָטִים 25 11 28 22 26 30 14 19). Jahve richtet auch den Gog, den er doch selbst herbeiholt (38 22 39 21). Schliesslich sind nämlich alle Heiden als solche gottlos und dem Gericht verfallen (s. o. S. 379). Auch deshalb ist der schliessliche Untergang der Heiden ein Gericht (Jer 25 31 Jes 66 16 34 5), das sich keineswegs nur auf das von ihnen verübte Unrecht bezieht. Vielmehr werden sie alle zuletzt an dem absoluten Massstab gemessen, den Gott an sie als Menschen anlegt,

[1] Vgl. Ez 21 33 25 8 26 2 28 24 26 29 6f. 16 Zeph 2 8—10 Jer 47ff. Die Heiden werden in manchen Zusätzen zu den Prophetenschriften lediglich deshalb bedroht, weil sie Heiden sind. Jede Motivirung fehlt z. B. Jer 47.

und dies Gericht kommt, wenn sie das Mass der Sünde voll gemacht haben (לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע וּלְהָתֵם חַטָּאוֹת Dan 9 24). Gericht übt Gott aber auch an den Gottlosen innerhalb Israels um ihrer Gottlosigkeit willen. Er übt es zu Zeiten und an Tagen (Job 24 1), vor allem aber scheidet er am Ende der Tage durch sein Gericht die Gottlosen aus der Gemeinde aus (Ps 1 5 Mal 3 1ff. vgl. 2 17)[1].

Von den Heiden oder den Gottlosen vergewaltigt besinnt sich die Gemeinde auch auf die Gottlosigkeit ihrer Gegner und auf die eigene Frömmigkeit. Diese Reflexion hatte oft genug etwas von der Wahrheit, mit der Deutero-Jesaja sie anstellte. Obwohl Gott auch nach jüdischer Meinung am Siege des Rechts in der Welt interessirt ist, so sind es doch meistens noch besondere Motive, die ihn thatsächlich zu Gunsten des Rechts einschreiten lassen, und ein solches Motiv ist nicht zum wenigsten die Gottlosigkeit der Verfolger und die Frömmigkeit der Verfolgten[2]. Die erstere wiegt hierbei zunächst mehr als die letztere. Seine Freunde könnte Gott am Ende ihrem Schicksal überlassen, als Menschen und als Sünder haben sie keinen Anspruch auf seine Hülfe. Aber seine Feinde muss er vernichten und das ist vorerst nur so vorstellbar, dass die Juden und die Frommen über die Heiden und die Gottlosen triumphiren. Die Heiden dürfen nicht über Israel siegen, weil sie eben gottlos sind (Ps 14 13 3 5), auf die Dauer dürfen auch die Gottlosen in Jerusalem nicht die Oberhand behalten (Ps 94 3). Dies Motiv hält auch da Stich, wo die Gemeinde um ihrer Sünden willen in die Gewalt ihrer Feinde gekommen ist. Auch da wird sie im Gedanken an die Gottlosigkeit ihrer Gegner ihrer Rettung gewiss: „Weicht von mir alle ihr Uebelthäter“ (Ps 6 9 vgl. 38 17 69 13)! „Aus allen meinen Sünden errette mich, mache mich nicht zum Spott des Ruchlosen“ (נָבָל Ps 39 9)! Aus dieser Rücksicht soll Gott die Gemeinde aber auch vor Sünde bewahren. Denn wenn er sie in Sünde fallen lässt, muss er sie auch strafen und das ist dann ein Triumph für die Gottlosen (Ps 5 9 27 11).

Die Gemeinde besinnt sich aber ihren Verfolgern gegenüber auch auf ihre Frömmigkeit, die ihr hier geradezu als Gerechtigkeit vor Gott erscheint. Die Heiden verhöhnten ihr Gottvertrauen (Ps 22 9), offenbar hatte Gott sie verlassen (Ps 71 11), ja als von Gott gerichtet wurde sie gemieden und verabscheut (Ps 31 12

[1] Immerfort soll das auch sein König thun (Ps 101).

[2] Auch die Gnade ist Motiv seines Richtens, deshalb steht sie oft in Parallele mit seiner Gerechtigkeit; vgl. Ps 33 5 36 6 7 40 11 48 10 11 89 15 145 17.

38 12 71 7 88 9 19 142 5). Ihr Unglück war beispiellos und sprüchwörtlich, die Heiden schworen dabei (Ps 102 9), sie war ein Fluch geworden (Zach 8 13). In Wahrheit war sie im Unterschiede von den Heiden der צַדִּיק[1], d. h. der gerechte Diener Gottes. Gott war inmitten des gerechten Volkes, das von den gottlosen Heiden angegriffen wurde (Ps 14 5), nicht immer durfte das gottlose Scepter auf dem Erbe der Gerechten ruhen (Ps 125 3). Somit mischt sich das Bewusstsein des Rechts gegenüber der Welt mit dem der Gerechtigkeit vor Gott. In Ps 7 ist die Gemeinde von den Heiden angegriffen, die sie des Unrechts anklagen. Aber ihre Beschuldigungen sind falsch, Gott soll Israel im Stich lassen, wenn sie wahr sind (v. 4—6). Sein Gericht müsste aber anders entscheiden, es würde der gerechten Sache Israels beistehen כְּצִדְקִי וּכְתֻמִּי עָלָי (v. 7—9). Sofort aber ist der Gegensatz der Parteien auch der des צַדִּיק und der רְשָׁעִים überhaupt, d. h. des gottesfürchtigen Israel und der gottlosen Heiden. „Möge doch ein Ende nehmen die Bosheit der Gottlosen und du wollest sicher stellen den Gerechten, der du Herzen und Nieren prüfst! Gott ist gerecht, ich vertraue auf Gott, den Helfer der Aufrichtigen“ (v. 10—11). Offenbar hat Gottes Richten hier doppelten Sinn; vgl. auch Ps 18 21 ff. 66 18 f.

Vor allem sind die Frommen im Unterschiede von den Gottlosen die צַדִּיקִים und der צַדִּיק[2], auch hier spricht Gott beim Streit der Parteien nicht nur über menschliches Recht und Unrecht, sondern auch über die beiderseitige religiöse Qualität das Urtheil. Als der Gerechte (Ps 11 7) tritt er nicht nur der Gewaltthätigkeit der Gottlosen, sondern auch ihrer Gottlosigkeit entgegen, indem er anderseits von der Frömmigkeit des צַדִּיק, d. h. der Frommen Notiz nimmt (= יִבְחַן v. 5). Es scheint bisher freilich so, als ob die Frommen nichts erreicht hätten mit ihrer Frömmigkeit, aber am Ende wird es anders kommen[3].

Im Kampf der Gemeinde mit ihren Feinden tritt ihr mensch-

[1] So heisst Israel im Unterschiede von den Heiden Jes 24 16 26 7 Ps 7 10 31 19 58 11 12 75 11 97 11. Vgl. den Plural 68 4 97 12 118 15 20 125 3 und גּוֹי צַדִּיק Jes 26 2 und הוֹר צַדִּיק Ps 14 5.

[2] Vgl. Ps 1 5 6 52 8 69 29. — Ps 5 13 11 3 5. 55 23 64 11.

[3] In Ps 62 sind ebenfalls die Frommen (zunächst freilich nur ein Haupt der Frommen) von den Gottlosen verfolgt. Auch da ist der Trost nicht sowohl der, dass Gott zuletzt dem Unrecht steuern werde, als vielmehr, dass er in seiner Gnade zuletzt Jedem nach seinem Thun vergilt, d. h. dass er den Frommen den Lohn der Frömmigkeit nicht vorenthält. „Du bist gnädig, denn du vergiltst dem Manne nach seinem Thun“ (v. 13).

liches Recht oft völlig hinter ihrer Gerechtigkeit vor Gott zurück. In ihrem Siege über die Heiden rechtfertigt Gott die Juden als seine Frommen. Da ertönt Siegesjubel in den Hütten der Gerechten (Ps 118 15). Sie ziehen zur Siegesfeier in den Tempel: „Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit (שַׁעֲרֵי צֶדֶק), dass ich hineingehe und dem Herrn danke!“ Auf diesen Aufruf erfolgt die Antwort: Dies ist das Thor des Herrn, Gerechte gehen dadurch ein (v. 19 20). Gott hatte die Gemeinde gezüchtigt (v. 18), sündlos stand sie vor ihm nicht da. Ihre Gerechtigkeit vor Gott besteht vielmehr in ihrem Unterschiede von den Heiden und in diesem Sinne rechtfertigt Gott sie. Der Stein, den die Bauleute verworfen hatten, wurde zum Eckstein (v. 22)[1].

In demselben Lichte erscheint die Rettung der Gemeinde vor den Gottlosen und ihr endlicher Triumph über sie. In der Verfolgung bittet sie Ps 17 1ff.: „Höre, o Herr, Gerechtigkeit (צֶדֶק, d. h. vollkommene Frömmigkeit), merke auf mein Flehen, vernimm mein Gebet auf truglosen Lippen! Von dir möge mein Recht ausgehen, deine Augen werden Rechtschaffenheit erschauen! Prüfst du mein Herz, untersuchst du es des Nachts, durchläuterst du mich, du wirst nichts finden. Meine Schritte hielten fest an deinen Geleisen, meine Füsse wankten nicht“. Ebenso heisst es Ps 26: „Richte mich, o Herr, denn ich bin in meiner Unschuld gewandelt und habe unerschütterlich auf den Herrn vertraut! Prüfe mich, o Herr, und erprobe mich, durchläutere meine Nieren und mein Herz! Denn deine Güte war mir vor Augen und ich bin gewandelt in deiner Wahrheit. Nicht sass ich bei den heillosen Leuten und mit den Heuchlern kam ich nicht zusammen. Mit Unschuld wasche ich meine Hände und ich umkreise deinen Altar, indem ich laut dein Lob erklingen lasse und alle deine Wunder erzähle. Herr, ich liebe die Stätte deines Hauses und den Wohnort deiner Herrlichkeit. Raffe nicht mit den Sündern meine Seele hin noch mit den Blutmenschen mein Leben, an deren Händen Schandthat klebt und deren Rechte voll ist von Bestechung, da ich doch in meiner Unschuld wandle, erlöse und begnadige mich“!

Es sind starke Ausdrücke, in denen die Gemeinde hier ihre Gerechtigkeit vor Gott behauptet. Sie sind aber verständlich aus ihrem Gegensatz gegen die Gottlosen. Von diesen verfolgt, ja in ihrer Existenz bedroht, muss sie sich bewusst werden, dass sie

[1] Aehnlich ist Jes 26 2.

anders zu Gott steht als ihre Gegner. Thatsächlich ist sie von ihnen grundverschieden durch die gesammte Richtung ihres Lebens. Eben hierauf legt sie den Nachdruck. Noch mehr als die Reinheit ihrer Hände betheuert sie die Reinheit ihres Herzens. Im Thun kann sie schon fehlgreifen, ihres Herzens meint sie aber sicher zu sein. Die Frommen sind die יִשְׁרֵי לֵב oder בָּרֵי לֵבָב, sie wollen anders als die Gottlosen, in sofern haben sie ein gutes Gewissen zu Gott. Auch vor dem göttlichen Urtheil müssen sie ganz anders dastehen als die Gottlosen, mit diesen verglichen müssen sie unschuldig erscheinen. Ueberdies aber steht die Gemeinde der Frommen, wenn sie sich den Gottlosen gegenüberstellt, auch keineswegs nur als eine empirische Grösse da, der ideale Gottesknecht redet aus ihr[1]. Deshalb muss die letzte Entscheidung zwischen Verfolgern und Verfolgten (Ps 17 7—13) zwischen Gottlosigkeit und Frömmigkeit getroffen werden. Indem Gott durch Vernichtung der Gottlosen die Frommen rettet, macht er dem Glück der Gottlosen ein Ende (v. 14) und erkennt er zugleich die Frömmigkeit der Frommen als solche an: Ich aber werde dein Angesicht schauen in Gerechtigkeit (בְּצֶדֶק = als von dir gerechtfertigt), mich satt sehen, wenn du dich regst, an deiner Gestalt (v. 15)[2].

Es ist wahr, dass sich auch in die Hoffnung des Sieges über die Gottlosen bei manchen recht weltliche Wünsche mischten[3], aber es gab unter den Frommen auch wahre Frömmigkeit, der ihre Rechtfertigung vor Gott als das allein Werthvolle an ihrem Siege über ihre Gegner erschien. Aber die eigene Rechtfertigung bedeutet zugleich die Verdammung der Gottlosigkeit und ihrer Träger, sie tritt überhaupt zunächst hierin in die Erscheinung, ja die Verdammung der Gottlosigkeit ist fast noch wichtiger als die Rechtfertigung der Frömmigkeit. Denn auch bei ihrer Niederlage ist den Frommen das am empfindlichsten, dass der gottlose Feind triumphirt[4] und die Frömmigkeit vor der Gottlosigkeit zu Schanden wird.

---

[1] Allerdings wird der Ausdruck עבד יהוה, so oft er auch in den Psalmen von Israel gebraucht wird, hier nie in diesem idealen Sinne angewandt; vgl. 19 12 14 27 9 31 17 35 27 69 18 86 2 4 16 116 16 136 22 143 2 12 und in Ps 119 passim.

[2] Man vergleiche was Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer, S. 117 f. über den Psalter Salomos sagt.

[3] Hierher gehört nicht nothwendig, dass die Frommen das Land erben wollen (Ps 37 9 11 22 28 29 34 69 36 37 140 12—14), wenn Gott die Gottlosen von sich stösst (Ps 5 5 ff.). Man vgl. aber Stellen wie Job 27 17 Prv 13 22 Mal 2 17 3 14 f.

[4] Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind über mich (d. h. mein Unglück) nicht jubeln darf (Ps 41 12).

Daher kann bei der Rettung ihr erster Dank lauten: Ich danke dir, dass du mich rettetest und meinen Feind nicht über mich triumphiren liessest (Ps 30 2).

Zwischen Frommen und Gottlosen besteht überhaupt ein Principienkampf, der immer fortgeht, auch abgesehen davon, ob die ersteren von den letzteren verfolgt werden. Die Frommen stellen ihr Dasein auf die Frömmigkeit, die Gottlosen auf das Gegentheil, zwei Lebensanschauungen und Lebensrichtungen stehen einander gegenüber (עֵצָה Ps 1 1 14 6 Job 10 3 21 16 22 18). Gott allein muss zuletzt entscheiden, welche von beiden die richtige ist. Er darf nicht so walten, dass er die עצה der Gottlosen begünstigt (Job 10 3), er soll vielmehr um der Wahrheit willen einen Unterschied machen zwischen den Frommen und den Gottlosen und zwischen Juden und Heiden. In diesem Sinne bitten die Psalmen immer wieder, dass Gott seine Frommen nicht zu Schanden machen möge (vgl. o. S. 374). Die Niederlage der Wahrheit und der Triumph der Lüge, das ist das innerste Wesen der Schmach, die den Juden in ihrem Unglück das Herz brechen will, die aber zuletzt auf die gottlose Welt zurückfallen soll. Deshalb verlangen die Frommen immerfort nach dem Richten Gottes, jubelnd constatiren sie namentlich im Untergang der Gottlosen den Sieg der Wahrheit (Ps 52 8 Job 22 19 20).

Nur allzu wenig trat er freilich in die Erscheinung. Wenn aber die Pest durch das Land ging oder sonst ein allgemeines Unheil drohte, dann schien wohl ein Gericht in Aussicht zu stehen, das die Frommen verschonte, während es die Gottlosen wegraffte. Da flehen die Frommen, dass Gott sie richten, d. h. von ihrer Unschuld Notiz nehmen möge (Ps 26 1). Er konnte ja auch walten, ohne zu richten. Gelegentlich schien eine solche Zeit gar die letzte Entscheidung zwischen den Gottlosen und den Frommen bringen zu müssen. In Ps 28 bitten die Frommen viel weniger um die eigene Bewahrung als um die Bestrafung ihrer Gegner und ihre Hoffnung, dass das Unheil nur diese treffen werde, steigert den Gegensatz aufs äusserste. Die Gottlosen tragen nun um so grösseren Gleichmuth zur Schau und das erbittert wiederum die Frommen, sie sehen darin die frevelhafteste Verhöhnung des Gottes, der seine Hand bereits zum Schlage erhoben hat. Jetzt scheint er zuschlagen zu müssen, um seine Feinde für immer zu vernichten — der Triumph des Glaubens und der Gläubigen steht unmittelbar bevor.

Wie zwischen Gottlosen und Frommen, so soll Gott natürlich auch zwischen Heiden und Juden einen Unterschied machen. Rings um Israel her wüthen Krieg und Pest, aber Israel selbst soll inzwischen unter den Flügeln des Allmächtigen geborgen sein. „Nur mit deinen Augen wirst du es sehen, wirst schauen, wie den Gottlosen (= Heiden) vergolten wird“ (Ps 91 5—8). So erfährt Israel die eigene Rechtfertigung (v. 14ff.) und die Bestrafung der heidnischen Gottlosigkeit, das führt aber weiter zu seinem eigenen Triumph über seine Feinde: „auf Löwen und Ottern wirst du treten, zertreten den Leuen und den Drachen“ (v. 13).

Also sind im Bewusstsein der jüdischen Gemeinde ihr Recht gegenüber dem Unrecht, das die Feinde ihr anthun, und ihre Gerechtigkeit vor Gott aufs engste mit einander verbunden. Die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung ergiebt sich auch daraus, dass durch die Noth, die die Feinde der Gemeinde bereiten, stets auch ihre Gerechtigkeit vor Gott fraglich wird. Denn ihre Gerechtigkeit vor Gott bedeutet zunächst, dass sie anders ist als die Heiden und die Gottlosen, dies Vertrauen wird aber zu nichte, wenn sie ihren Feinden definitiv unterliegt. Pest und Hungersnoth konnten als unmittelbare Schickungen Gottes viel leichter als Strafen Gottes ertragen werden, schon deshalb, weil auch die Heiden und die Gottlosen davon betroffen wurden, übrigens waren sie auch vorübergehender Natur[1]. Aber von den Heiden und den Gottlosen war die Gemeinde immerfort bedroht. Die Glaubensnoth der jüdischen Gemeinde war daher vor allem Feindesnoth, der Triumph der Heiden und der Gottlosen stellte die Macht des Einen Gottes in Frage, er nahm aber auch der Gemeinde ihr gutes Gewissen zu Gott. Deshalb giebt es nur wenige Psalmen, in denen die Heiden oder die Gottlosen nicht irgendwie vorkämen, während von anderen Nöthen der Gemeinde wenig die Rede ist. Im Kampfe mit der Welt sah die Gemeinde ihr gutes Gewissen beständig bedroht und in ihrer Rettung vor der Welt und in ihrem Siege über sie verlangte sie immerdar ihre Rechtfertigung zu erfahren. Sie stellte sich aber auch, so weit der Druck der äusseren Noth, die sie schuldig sprechen wollte, ihr das ermöglichte, auf ihr gutes Gewissen zu Gott und so lange sie das im Sinne von Jes 40ff. that und thun konnte,

[1] Vgl. Psalter. Salom. 7 3 4: „Züchtige uns nach deinem Willen, aber den Heiden gieb uns nicht preis! Denn wenn du die Pest sendest, so giebst du ihr unseretwegen Auftrag, weil du barmherzig bist und nicht zürnst, um uns zu vernichten.

stellte sie sich damit auf das wahrste und unbesieglichste Gottvertrauen. Im anderen Falle lag hier aber auch die Quelle einer Herzenshärtigkeit, eines Hochmuths gegenüber der Welt und eines Trotzes gegen Gott, die durch keine Lehre der Geschichte zerbrochen werden konnten. Das Eine wie das Andere muss man zugestehen.

Alle wirkliche und vermeintliche Bedrückung und Verfolgung, die die Juden von Seiten der Heiden erfuhren, erzeugte bei ihnen eine vielfach grenzenlose Verbitterung. In dem Bewusstsein, als das Volk des wahren Gottes und der wahren Religion Unrecht zu leiden, forderten sie ihr Recht gegenüber der Welt mit einer Leidenschaft, die sich öfter zu Wuthausbrüchen steigert. Sie konnten den Zorn Gottes gegen die ganze Schöpfung aufrufen, in der so viel Unrecht geschah (Jes 24 18ff. 34 4). In grässlichen Bildern malten sie sich die Rache aus, die Gott einst an den Heiden und an den Gottlosen nehmen sollte (Jes 25 10 11 Zach 14 12ff. Jes 66 24). Da wollten sie ihre Füsse im Blut ihrer Feinde baden (Ps 58 11), zur Zeit der makkabäischen Kriege meinten sie endlich das über die Heiden längst geschriebene Urtheil vollstrecken zu können (Ps 149 6—9). Immerhin erweckt diese Verbitterung unser Mitgefühl, sobald sie mit ächt religiöser Empfindung gepaart ist. Es ist ein hochernster Mann, der das Buch Maleachi geschrieben hat, er kann sich überdies zu dem Gedanken erheben, dass die Heiden im Grunde den wahren Gott verehren. Aber dabei sieht er einen Beweis der Liebe Gottes gegen Israel darin, dass er eben damals die Edomiter so furchtbar schlug und so den Juden eine Genugthuung bereitete (Mal 1 2ff.). Auch er hofft auf den Tag, wo die Gottlosen von den Frommen zu Staub zertreten werden (Mal 3 21).

Abstossend tritt diese Verbitterung uns aber da entgegen, wo sie, wie im Buche Esther, ein ganz profanes Gesicht zeigt. Um gerecht zu sein, muss man freilich beachten, dass diese Legende, die in der Diaspora spielt, auch als ein Product der Diaspora verstanden sein will. Wer in der Diaspora lebte, war allerdings oft ein besserer Jude als seine Brüder in Judäa. Die jüdische Frömmigkeit hat mitten unter den Heiden vielleicht ihre schönste Blüthe gehabt (vgl. oben S. 348). Ergreifend tritt uns das z. B. in Ps 42 43 entgegen [1]. Aber um die Masse der Diaspora-Juden war es vielfach anders bestellt. Reichlich bekamen sie den Hass und die

[1] Vgl. Stud. und Krit. 1884, 733.

Verachtung der Heiden zu fühlen, jedenfalls mehr als ihre Brüder in Judäa, und es war nicht leicht, sich dem gegenüber allein auf das religiöse Bewusstsein zu stellen. Inmitten einer feindlichen Welt hatten sie um ihr Dasein zu kämpfen und hierfür sahen sie sich wesentlich auf die Waffen angewiesen, die ihre natürliche Rassenanlage ihnen darbot. Sie bildeten diese Waffen denn auch reichlich aus und auch das setzte sie in Stand, den scheinbar ungleichen Kampf immer wieder zu bestehen. Ursprünglich war es freilich die Religion gewesen, durch die sie sich inmitten der Heidenwelt behauptet hatten, aber auf die Dauer setzte sich die religiöse Eigenthümlichkeit bei der Masse nothwendig zur Rasseneigenthümlichkeit herab. Nicht nur als der Diener des lebendigen Gottes, sondern auch als ein profanes Menschenkind von bestimmtem Schlage trat der Jude dem Heiden gegenüber. Der Triumph, den die Juden im Buche Esther über die Heiden feiern, ist ein Triumph des Glückes und der Klugheit, womit Esther und Mordechai vorgehen. So viel der Jude auch vom Heiden zu leiden hatte, so oft ihm auch Verfolgung und Tod drohten, gelegentlich konnte er ungestraft seinen Feinden trotzen, ja grimmige Rache an ihnen nehmen. „Ist Mordechai, dem du nun einmal unterlegen bist, ein Jude, dann kannst du ihm nichts mehr anhaben, sondern musst ihm völlig unterliegen“ (Est 6 13). Die Gefahr wird für die Juden obendrein durch Mordechais Uebermuth heraufbeschworen. Er will sich an dem Heiden Haman reiben und, als sich das als gefährlich erweist, an ihm rächen. Religiöse Bedenken konnten ihn kaum abhalten, dem Haman die übliche Respectsbezeugung zu erzeigen, und selbst wenn sie im Spiel gewesen wären, wie LXX es wünscht, so waren sie keinenfalls die Hauptsache. Dass Mordechai meint, Gott (= מָקוֹם אַחֵר) werde die Juden unter allen Umständen retten (4 14), und die Juden von Susa drei Tage fasten, ehe Esther zum Könige hineingeht (4 16 f.), ändert an der gesammten Haltung der Legende natürlich nichts. Nicht einmal Heldenmuth kann man der Esther nachrühmen. Sie wagt freilich zuletzt das Aeusserste, aber erst dann, als sie sieht, dass sie sonst jedenfalls verloren wäre (4 14).

Noch abstossender als der profane Heidenhass des Buches Esther erscheint uns das Verlangen nach dem Gottesgericht über die Heiden, soweit es, wie das sehr oft der Fall war, auf hohlen Prätensionen beruhte. Vielfach entstammte es der blossen Rechthaberei, die die Thorheit des Heidenglaubens widerlegt sehen wollte, dem Neide, den es nach der Macht und dem Reichthum der Heiden

gelüstete, der Lohnsucht, für die die Frömmigkeit Mittel zum Zweck war[1]. Hieraus entsprang eine Ungeduld und ein Missmuth, der es zuweilen überdrüssig war, Träger der Sache Gottes in der Welt zu sein. Denkwürdig ist aber auch, wie das Buch Jona dem entgegentritt. Jona bekommt von Gott den Auftrag, Ninive den Untergang anzukündigen. Aber Jona, der wohl weiss, dass Gott seine Drohungen gegen die Heiden oft wieder zurückzieht, hat keine Lust dazu. Er will deshalb nach Tartessus fliehen, um aus dem nächsten Machtbereich Gottes zu entkommen. Aber Gott schickt einen Sturm auf das Meer, das Schiff droht zu scheitern, die Schiffer erfahren die Ursache des Unheils und werfen den Propheten ins Meer. Wunderbar gerettet leistet er einer neuen Aufforderung Gottes nunmehr Folge und predigt in Ninive, dass die Stadt binnen 40 Tagen untergehen werde. Die Predigt ist von grossem Erfolg, König und Volk thun Busse und da macht Gott seine Drohung nicht wahr. Es kommt also wirklich so, wie Jona von vornherein befürchtet hatte, und in hellem Zorn sagt er es Gott nun frei heraus, weshalb er vor ihm geflohen sei: Ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmüthig und huldreich und lässest dich des Uebels gereuen (4 2). Diese Worte sind sonst Ausdruck des Vertrauens, dass Gott sich gegen Israel trotz aller seiner Sünde immer wieder gnädig beweist (z. B. Ex 34 6 Jo 2 13). Aber eben darüber ist Jona aufs höchste erbost, dass Gott auch mit den Heiden Geduld hat. Nun will er lieber sofort sterben, er bittet Gott, seine Seele von ihm zu nehmen, mit den Worten des Elia, als dessen klägliches Gegenbild er erscheint (4 3 vgl. I Reg 19 4). Gott entgegnet nur: Bist du so gründlich zornig? Dann aber führt er dem Propheten seine Thorheit an dem Beispiel des Ricinus zu Gemüthe, der dem Propheten Schatten bot, bis er plötzlich in einer Nacht verdorrte. Wiederum reisst dem Jona die Geduld, abermals verlangt er seinen Tod. Aber nun lautet die Antwort: „Dir ist es leid um den Ricinus, um den du dich nicht gemüht und den du nicht grossgezogen hast, in einer Nacht entstand er und in einer Nacht ging er zu Grunde. Und mir sollte es nicht leid sein um Ninive, diese grosse Stadt, worin es 120000 Menschen giebt, die rechts und links nicht unterscheiden können (= unzurechnungsfähige Kinder) und viel Vieh“ (4 10 11)! Die Heiden erscheinen hier in besserem Lichte als der Prophet. Die Schiffer fürchten den grossen

[1] Vgl. oben S. 403, Anm. 3.

Gott der Juden (1 10—16) und die Leute von Ninive thun sofort Busse, als sie die Drohung hören (Ez 3 5 6), während Jona am Ende der Geschichte noch wesentlich derselbe ist wie am Anfang. Furchtbar hat Gott ihm seinen Ernst gezeigt und ihn dann in ausserordentlicher Weise gerettet, aber nach wie vor benimmt er sich wie ein thörichtes Kind. Die Erwartung des Gerichts über die Heiden wird als solche freilich nicht bekämpft, (denn Ninive ist zuletzt wirklich untergegangen), gefordert wird aber, die Zeit des Gerichts Gott anheimzustellen[1].

Eine mildere Stimmung gegen die Heiden kommt auch im Buche Ruth zum Ausdruck. Ruth ist eine Proselytin. Während ihre Schwägerin „zu ihrem Volke und ihrem Gotte" umkehrt, sagt sie zu ihrer Schwiegermutter: Wohin du gehst, dahin gehe ich auch, wo du bleibst, da bleibe ich bei dir, dein Volk soll mein Volk und dein Gott soll mein Gott sein (Ruth 1 15 16). Natürlich war es auch im alten Israel vorgekommen, dass heidnische Weiber, wenn sie im Lande Israels einen israelitischen Mann heiratheten, den Jahve verehrten. Das war sogar wohl die Regel gewesen und Gen 35 2 4 wird es gefordert. Dass aber Ruth aus Anhänglichkeit an die Familie ihres Mannes nach Judäa übersiedelt und damit zugleich sich dem Gotte Israels zuwendet, wird anders aufgefasst. Deutlich kommt hier die Empfindung zum Ausdruck, mit der eine Religionsgemeinde, die den allein wahren Gott hat, auf die zu ihr Uebergetretenen blickt. Ruths Schwägerin heisst ʿOrpa, d. h. Widerspenstigkeit. Ebenso in den Worten des Boaz: Gott vergelte dir, was du (an deiner Schwiegermutter) gethan, und mögest du einen unverkürzten Lohn von Gott empfangen, unter dessen Flügeln du Schutz gesucht hast (2 12). Dieser Lohn besteht am Ende darin, dass sie eine Stammmutter Davids wird. Darin liegt aber zugleich der Gedanke ausgesprochen, dass der Werth des Menschen nicht auf dem reinen Blut Abrahams, sondern auf etwas Höherem beruht[2].

---

[1] Dass das Buch Jona mit seiner specifischen Tendenz kein Bestandtheil des Midrasch des Buches der Könige, der der Chronik zu Grunde liegt (II Chr 24 27), gewesen sein kann, scheint mir sicher (gegen Budde, ZATW 92 40ff.). Es ist auch kaum anzunehmen, dass sein Verfasser es in dies völlig andersartige Werk vergraben hätte. Eher wäre denkbar, dass er es von vornherein in das seiner Grundlage nach gewiss alte Buch der XII eintrug.

[2] Vgl. die Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba im Stammbaum Jesu Mth 1 und übrigens Bleek, Einl.[4] 205.

Hier ist der gegebene Ort, den alttestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit Gottes und Israels aus dem vorliegenden Sprachgebrauch zu illustriren [1].

Die Nomina צַדִּיק, צֶדֶק und צְדָקָה, sowie das zugehörige Verbum צָדַק werden im A. T. zunächst von der Partei gebraucht, die in einem Rechtsstreit Recht hat. Dt 25 1: Die Richter sollen dem, der im Recht ist (הַצַּדִּיק), Recht geben und dem, der im Unrecht ist (הָרָשָׁע), Unrecht geben. צַדִּיק heisst natürlich auch der unschuldig Verurtheilte (Am 2 6). Ebenso nennt sich Abimelech gegenüber Gott, der als der Wächter des Rechts gegen ihn einschreiten will (Gen 20 4). — Das Wohlverhalten des צַדִּיק heisst צְדָקָה. I Reg 8 32: Dass du dem צַדִּיק giebst כְּצִדְקָתוֹ. Es bedeutet aber auch das gute Recht, in dem einer ist (Jes 5 23), oder den Rechtsanspruch (II Sam 19 29 Neh 2 20). Auch צֶדֶק hat diesen Sinn. Jes 59 4: אֵין קֹרֵא בְצֶדֶק: Da ist keiner, der in gerechter Weise verklagt. — Recht haben heisst צָדַק. Job 9 20: Wenn ich Recht hätte, so würde ich (bei der Verhandlung) ihm nicht antworten können. Weiter heisst צָדַק Recht behalten. Jes 43 9: Die Heidengötter sollen Zeugen aufstellen, damit sie Recht behalten (mit ihrem Anspruch, Götter zu sein; vgl. v. 26). Im Piel Job 32 2: עַל צַדְּקוֹ נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים, d. h. weil Hiob Gott gegenüber im Recht sein wollte (mehr im Recht sein wollte). Weil nämlich das Recht der einen Partei meist kein absolutes, sondern nur ein relatives ist, so sagt man, der eine habe mehr Recht als der andere, auch da, wo man ihm das ganze Recht zuspricht. Hithpael הִתְצַדֵּק = sich rechtfertigen (Gen 44 16).

Vom Richter heisst הִצְדִּיק Jemandem Recht geben, eigentlich ihn für צַדִּיק erklären (das Gegentheil ist הִרְשִׁיעַ). Er kann freilich auch dem Recht geben, der im Unrecht ist (מַצְדִּיקֵי רָשָׁע Jes 5 23), aber das Normale ist das Gegentheil (II Sam 15 4), daher bedeutet צֶדֶק auch das richtige Urtheilen, die Gerechtigkeit des Richtens. Ein guter Richter richtet בְּצֶדֶק, d. h. mit Gerechtigkeit (Jes 11 4). Er richtet מִשְׁפַּט צֶדֶק (Dt 16 18), צֶדֶק ist der Inhalt seines Spruchs. Vgl. Dt 1 16: Richtet צֶדֶק! Ps 58 2: Wollt ihr צֶדֶק reden? Das Gericht ist מְקוֹם הַצֶּדֶק, der Ort, wo Gerechtigkeit walten soll (Koh 3 16). Einst heisst Jerusalem als eine Stätte gerechten Gerichts עִיר הַצֶּדֶק (Jes 1 26 vgl. 21). Ein guter Richter ist מְהֹר צֶדֶק, d. h. ge-

[1] Vgl. Kautzsch, über die Derivate des Stammes צדק. Tübingen 1881. Da Kautzsch sich darauf beschränkt hat, die Grundbedeutung des Stammes zu bestimmen, erschien es mir nicht überflüssig, die weitere Entwicklung derselben hier eingehend darzulegen.

schickt darin (Jes 16 5). Weiter ist צֶדֶק seine Tugend, es ist der Gurt seiner Lenden (Jes 11 5 vgl. v. 4). Er ist שׁוֹפֵט צַדִּיק (Ps 7 12). Gesetze heissen צַדִּיקִים, sofern sie dem Rechtsbewusstsein entsprechen (Dt 4 8). Auch das Verbum צָדַק wird vom gerecht entscheidenden Richter gebraucht (Ps 51 6).

Wenn die Propheten von ihrem Volke מִשְׁפָּט und צְדָקָה oder צֶדֶק fordern, so meinen sie vor allem eine gute Rechtspflege (Am 5 7 24 6 12 Hos 10 12 Jes 5 7), in diesem Sinne heisst es auch Dt 16 20: צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף. Die Propheten erwarten ihre Herstellung von der Zukunft als eine Vorbedingung des Heils, aber sie ist auch ein Stück des Heils (Jes 1 27 32 16 17 33 5). Vgl. noch Ps 72 3 und v. 7, wo צֶדֶק zu lesen ist. Wenn namentlich vom Könige verlangt wird, dass er מִשְׁפָּט וּצְדָקָה übe, so ist dabei zunächst an sein Richteramt gedacht (Jer 22 3 vgl. II Sam 8 15 I Reg 10 9 Jer 22 15 16). So sollte vor allem der Messias es üben (Jes 9 6 11 4 32 1 Jer 23 5 33 15). Durch צֶדֶק oder צְדָקָה wird der Thron eines Königs sicher gestellt (Jes 9 6 Prv 16 12 25 5). Ebenso ist צַדִּיק, vom Könige gebraucht, zunächst auf seine Richterthätigkeit zu beziehen (II Sam 23 3 Zch 9 9).

Der forense Gebrauch der Wörtergruppe ist vielleicht der älteste uns erreichbare, aller andere lässt sich wenigstens als davon abgeleitet verstehen. Von צַדִּיק und רָשָׁע redet man auch da, wo kein Richter den Streit der Streitenden entscheidet. In seinem Streit mit Jahve bekennt Pharao, dass Jahve הַצַּדִּיק und er selbst und sein Volk הָרְשָׁעִים seien (Ex 9 27). Hier spricht allerdings der Ausgang das Urtheil. I Sam 24 18: David ist gerechter als Saul, d. h. ihm gegenüber im Recht. Sofern in allen Verhältnissen der Menschen die Möglichkeit des Streites oder einer Verantwortung vor einem Richter besteht, bedeutet die Wortgruppe die Unanfechtbarkeit des Verhaltens. Juda hätte der Thamar seinen dritten Sohn zur Ehe geben müssen. Da er es nicht that, erlistete sie sich von Juda selbst Nachkommenschaft. Da sagt Juda צָדְקָה מִמֶּנִּי, d. h. sie ist mir gegenüber im Recht (Gen 38 26). Jakob bedingt sich Ziegen und Schafe von bestimmter Farbe als seinen Lohn aus. Dann kann Laban ihm unmöglich vorwerfen, dass er sich an seinem Eigenthum vergriffen habe. Jakob sagt: „Meine Rechtlichkeit (צִדְקָתִי) wird über mich aussagen“, d. h. sie wird am Tage liegen (Gen 30 33). Ein פֹּעֵל צֶדֶק (Ps 15 2) ist einer, der rechtmässig handelt. Prv 16 8: Besser wenig בִּצְדָקָה (d. h. das rechtmässig erworben ist), als grosser Erwerb בְּלֹא מִשְׁפָּט. Von den Königen und Mächtigen gefordert,

bedeuten צְדָקָה und צֶדֶק neben der Gerechtigkeit im Richten überall auch die Enthaltung von Gewaltthätigkeit (Ez 45 9). Jojakim baute seinen Palast בְּלֹא צֶדֶק, d. h. indem er sein Volk plünderte (Jer 22 13). Wer sich überall rechtlich hält, ist צַדִּיק; vgl. Ez 23 45, wo freilich der Begriff des gerechten Richtens hineinspielt. Ferner derjenige, der an einer bösen That nicht betheiligt ist, wie die Leute von Jesreel an Jehus Mordthaten (II Reg 10 9), aber auch der, der die ihm angethane Gewalt nicht verdient hat (II Sam 4 11 I Reg 2 32).

An den Begriff des Rechtmässigen fügt sich ohne weiteres der des Gebührenden. Die Wörtergruppe begreift (wie auch das sinnverwandte מִשְׁפָּט) nicht nur die Beobachtung des formalen Rechts, sondern auch die Menschlichkeit und Billigkeit in sich (vgl. oben S. 165 Anm. 1). In diesem Umfang wird die Beobachtung der צְדָקָה von Jahve gefordert, sie heisst daher צְדָקֹת יהוה (Dt 33 21). Ebenso sind זִבְחֵי צֶדֶק nicht gerade gesetzliche Opfer, sondern Opfer, wie sie die Gebühr erfordert (Dt 33 19 Ps 4 6 51 21). Der Messias wird Jer 23 5 ein צֶמַח צַדִּיק Davids genannt, ein Spross, wie er dem David zukommt, d. h. ein ächter. Jer 33 15 steht dafür צֶמַח צְדָקָה. Dagegen ist מֹאזְנֵי צֶדֶק u. s. f. (Lev 19 36 Dt 25 15 Ez 45 10; vgl. מֹאזְנֵי מִשְׁפָּט Prv 16 11) wohl nicht die richtige Wage, sondern die rechtmässige. Wenigstens heisst das Gegentheil מֹאזְנֵי רֶשַׁע (Mi 6 11) und מֹאזְנֵי מִרְמָה (Am 8 5). Job 31 6 spielt freilich der Begriff der richterlichen Gerechtigkeit hinein.

Wie vom Recht im Rechtsstreit wird die Wörtergruppe weiter auch gebraucht vom Recht im Wortstreit. Auch da heisst צֶדֶק Recht haben: hierin hast du nicht Recht (Hiob 33 12). Ebenso heisst es da Recht behalten: Soll ein Maulheld Recht behalten (Job 11 2)? Der Meinung Jemandes Recht geben bedeutet das Piel (Job 33 32) und das Hifil (Job 27 5). Man sagt dann: צַדִּיק, d. h. er ist im Recht mit seiner Behauptung (Jes 41 26). Weiter bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה aber auch die Richtigkeit und Wahrheit der blossen Aussage. Der König hat Wohlgefallen an שִׂפְתֵי צֶדֶק, d. h. an solchen, die ihn nicht belügen (Prv 16 13 vgl. 8 8 12 17 Ps 52 5). „Aus meinem Munde ist hervorgegangen צְדָקָה", d. h. Wahrheit (Jes 45 23; vgl. דִּבֶּר צֶדֶק v. 19 und 63 1).

Aus dem profanen Sprachgebrauch erklärt sich überall der religiöse. Hier wird die Wörtergruppe zunächst gebraucht vom Einschreiten Jahves gegen das Unrecht, das die Menschen einander anthun. Er ist der oberste Richter in dem Streit, den sie gegen einander führen, da vergilt er einem jeden seine צְדָקָה und אֱמוּנָה

(I Sam 26 23). Durch sein Einschreiten setzt er den Einen ins Recht und den Andern ins Unrecht (I Reg 8 32). Der Glaube, dass Jahve als Richter auch den Streit Israels mit anderen Völkern entscheide, ist älter als Amos (s. oben S. 104, 166), er hat aber für das alte Israel keine grosse Bedeutung gehabt. Den Propheten bedeutete Israels Recht gegenüber den Heiden für die Gegenwart gar nichts, sie gründeten aber auch ihre Zukunftshoffnung nur in geringem Masse hierauf[1]. Es kam ihnen vielmehr darauf an, dass in Israel selbst das Recht regierte, dann sollte Jahve am Ende auch dem Unrecht ein Ziel setzen, das die Heiden Israel anthaten. Deshalb heisst der Messias bei Jeremia יהוה צִדְקֵנוּ (23 6 33 16)[2]. Erst Habakuk, der nicht zu den Trägern der prophetischen Religion gehört, stellte die Zukunft Israels auf sein Recht gegenüber den Heiden, indem er Juda als den צַדִּיק und den Chaldäer als den רָשָׁע bezeichnete (s. oben S. 229), in höherem Sinne geschah das von dem Verfasser der ʿEbed-Jahve-Stücke und dem von Jes 40ff. (s. oben S. 363ff.)[3]. Jahve rettet Israel nach Deutero-Jesaja um seiner Gerechtigkeit willen (צֶדֶק Jes 42 21), in Israels Rettung offenbart sie sich. Sie bedeutet aber auch Jahves gerechtes richterliches Einschreiten (צֶדֶק Jes 51 5 צְדָקָה 46 13 56 1). Sie ist dabei als eine Macht gedacht, die in der Welt waltet (Jes 60 17) und nie zu Fall kommen kann (Jes 51 6 8) und sogar dem Jahve beisteht (Jes 59 16f.). Sodann ist צֶדֶק das rechtfertigende Walten Jahves, er hält Israel an seiner Rechtfertigungshand (Jes 41 10). Aber weiter bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה auch das Rechtbekommen, das Israel in seinem Triumphe erfährt (so schon Jer 23 6 33 16). Von den Heiden unterdrückt ist Israel ferne von Rechtbekommen (צְדָקָה Jes 46 12 59 9 14), aber demnächst soll es vor ihm hergehen (צֶדֶק Jes 58 8) und aufleuchten wie ein heller Schein (Jes 62 1 2) und sich wie die Wogen des Meeres ergiessen (צְדָקָה Jes 48 18). Jahve kleidet es in den Rock des Recht-

---

[1] Hos 2 21 hat man wohl erklärt: „Ich (Jahve) verlobe dich (Israel) mir בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט d. h. für (die Brautgabe von) Gerechtigkeit und Recht (das ich dir deinen Feinden gegenüber angedeihen lassen will) und für Gnade und Erbarmen.“ Aber die Richtigkeit dieser Erklärung ist zweifelhaft. Es fragt sich auch, ob Jes 30 18 אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט so viel ist als ein richtender Gott und ob Zph 3 5 Jahve als Richter über Judas Streit mit den Völkern צַדִּיק heisst. Uebrigens ist die Authentie beider Stellen angefochten.

[2] Auch den heidnischen Oberherrn kann Gott seine Gerechtigkeit (צְדָקָה) geben, so dass er den Juden den Heiden gegenüber Recht schafft (Ps 72 1).

[3] Soweit צְדָקָה u. s. w. in c. 56—66 dasselbe bedeuten wie in c. 40—55, ist der erstere Abschnitt hier auch herbeigezogen.

bekommens, so dass es in ihm vor aller Welt prangt (Jes 61 10). Auf ewig soll es aber auch im Streit mit den Heiden im Recht bleiben: „das ist ihr Rechtbekommen, das sie von mir erfahren“ (צִדְקָתָם מֵאִתִּי Jes 54 17). So sind die Israeliten אֵילֵי הַצֶּדֶק, Terebinthen der Rechtfertigung (Jes 61 3). — In demselben Sinne gebraucht Deutero-Jesaja das Verbum: „Durch Jahve soll Recht bekommen (יִצְדְּקוּ) und sich rühmen aller Same Israels“ (Jes 45 25). „Nahe, heisst es 50 8, ist מַצְדִּיקִי“, d. h. der mir Recht verschafft (vgl. Ps 82 3).

Für den Sinn, den Deutero-Jesaja mit der Wörtergruppe verbindet, kommt in Betracht, dass צֶדֶק auch dem Cyrus widerfährt (Jes 41 2) und bald allen Völkern zu Theil wird (Jes 51 5). Die Heiden erkennen, dass nur bei Jahve צְדָקוֹת נָעז zu finden (Jes 45 24) und er allein ein gerechter (צַדִּיק) und hülfreicher Gott ist (Jes 45 21). In hohem Masse ist es dem Deutero-Jesaja um die Abstellung des Unrechts zu thun, das die Menschen überhaupt gegen einander verüben und gegen Israel verübt haben. Aber ebenso deutlich ist, dass die Wörtergruppe bei ihm noch etwas anderes bedeutet. Er redet auch von Gerechtigkeit vor Gott, der die Frommen nachtrachten (צֶדֶק Jes 51 1 7 vgl. 64 4 und צְדָקָה 56 1 58 2), die aber dem Volke abhanden gekommen ist (Jes 64 5), gerecht vor Gott (צַדִּיק) ist der Gottesknecht (Jes 53 11). Mit der Rechtfertigung gegenüber dem Unrecht der Menschen verbindet sich daher die Rechtfertigung vor Gott. Das ist gewiss der Fall, wenn der als treu bewährte Gottesknecht sagt: Nahe ist, der mich rechtfertigt (Jes 50 8). Der Sieg des Gottesknechts ist auch der Lohn (מִשְׁפָּט und פְּעֻלָּה) seiner Treue (Jes 49 4). Aber dasselbe liegt vor, wenn es 51 7 8 heisst: Die ihr Gerechtigkeit (nl. vor Gott = צֶדֶק) kennt, du Volk, das meine Thora im Herzen hat .... meine Rechtfertigung (צִדְקָתִי) wird ewig bestehen. Vgl. auch v. 1 mit v. 5. Ebenso deutlich ist das bei der Gegenüberstellung Jes 56 1: Beobachtet Recht (מִשְׁפָּט = die wahre Religionsübung) und übet Gerechtigkeit (die vor Gott = צְדָקָה vgl. 58 2), denn bald wird meine Rettung kommen und meine Rechtfertigung (צִדְקָתִי) sich offenbaren.

Die Idee der Gerechtigkeit vor Gott stammt von den Propheten. Nachdrücklich betonen sie es, dass alles Unrecht unmittelbare Beleidigung Jahves sei. Aber sie unterstellen auch alle andere Sünde gegen die Gottheit dem göttlichen Gericht. Jahve tritt bei ihnen als processirende Partei seinem Volke gegenüber. Weil Israel ihm untreu geworden ist, will er sein bisheriges Verhältniss zu ihm lösen. Deshalb erhebt er gegen Israel einen Rechtsstreit (ריב Hos

4 1 12 3 Mi 6 2 vgl. Am 7 4 Jes 1 18 3 13f. Jer 2 35 Jes 43 26) und ruft die Welt zu Zeugen und Richtern auf (Am 3 9 Jes 1 2ff. Mi 6 1ff.), sogar die Heiden, die die Strafe an Israel vollziehen (Jer 1 15f. Ez 23 24 25). Aber am Ende ist er doch selbst der Richter über sein Volk, als solcher offenbart er sich in seiner Vernichtung. Es ist ein Strafgericht (מִשְׁפָּט Hos 6 5 Hab 1 12) und eine Strafe (מִשְׁפָּט Hos 10 4 Zph 3 15 vgl. שְׁפָטִים Ez 5 10 15 11 9 14 21), er richtet sein Volk (שָׁפַט Ez 7 3 8 27 11 10 11 16 38 36 19 vgl. דִּין Ps 50 4) und in seinem Namen richten es die Propheten, die die Drohung des Untergangs mit dem Hinweis auf die Sünde begründen (Ez 20 4 22 2). Da verurtheilt Jahve Israel in seinem gesammten gegenwärtigen Zustand und Wesen, er stellt ihm ein absolutes Soll gegenüber, dem es in keinem Punkte entspricht, das ist die Gerechtigkeit vor Gott.

Ebenso übt er an den Einzelnen Gericht wegen ihres Verhaltens zu ihm. So am Hause Elis (I Sam 3 13), an Zedekia (Ez 17 20) und Joas (II Chr 24 24). Das grosse Gericht, das er am Ende der Tage hält, scheidet die Gottlosen aus seinem Volke aus (Ez 20 35ff. Ps 1 5 vgl. Mal 2 17 3 5 Koh 3 17). Aber auch sonst ergeht über den einzelnen Frommen oder Gottlosen ein rechtfertigendes (Ps 37 33) oder verdammendes Gericht (Ps 109 7) in dem Schicksal, das ihn trifft (vgl. Ez 3 16ff. 33 7ff.). Hiobs Krankheit ist nach Elihus Meinung דִּין וּמִשְׁפָּט, d. h. Strafe (Job 36 17). Vgl. noch Koh 11 9 12 14 Prv 19 29.

Aber anders als mit der Idee, dass Jahve nach seiner Gerechtigkeit alle Sünden Israels strafe, steht es mit der entsprechenden Terminologie. Von der צְדָקָה Jahves redet in diesem Sinne freilich wohl schon Jesaja, wenn Jahve bei ihm sagt: Ich mache מִשְׁפָּט zur Messschnur und צְדָקָה zur Wage (Jes 28 17)[1]. Aber den Propheten ist die Gerechtigkeit des Verdammungsurtheils, dass ihr Gott über Israel spricht, allzu selbstverständlich, als dass sie dafür Ausdrücke nöthig hätten. Uebrigens sind es nur viel spätere Stellen, die die Wörtergruppe in diesem Sinne gebrauchen. Es heisst Ps 51 6: damit du gerecht dastehest (תִּצְדַּק) in deinem Entscheiden, rein dastehest (תִּזְכֶּה) in deinem Richten (sofern du nämlich auch deinem Volke nichts nachsiehst). Ps 119 75: Ich erkenne, dass deine Strafen

[1] Vgl. Jes 5 16: Erhaben steht da Jahve Zebaoth durch Gericht (במשפט) und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit (בצדקה). Jes 10 22: Vertilgung ist (über Juda) fest beschlossen, fluthend von Gerechtigkeit (צדקה). Aber beide Stellen scheinen nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang überliefert zu sein und sind deshalb nicht sicher zu erklären.

gerecht (צֶדֶק) sind und du mich in Treue gedemüthigt hast. Ps 50 6: Die Himmel verkünden צִדְקוֹ, d. h. Gottes gerechtes Richten, das sich hier gegen Israel kehrt. Job 36 3: Ich will meinem Schöpfer צֶדֶק geben, d. h. seine Gerechtigkeit im Gericht über dich feststellen. Vgl. auch Job 8 3 37 23 und מִשְׁפָּט 40 8 und צדיק 34 17.

Früher wurde die Wörtergruppe von der Gerechtigkeit der Menschen vor Gott gebraucht, aber auch dieser Gebrauch ist erst bei den Schriftstellern des ausgehenden 7. und des beginnenden 6. Jahrunderts nachweisbar, d. h. in einer Zeit, die bereits die Möglichkeit eines vor Gott gerechten Israel sehen wollte. Er ist besonders dem Ezechiel eigenthümlich, der die Lösung der Aufgabe, ein vor Gott gerechtes Volk zu Volk zu schaffen, darin fand, dass er die Einzelnen zur Erfüllung des göttlichen Willens anleitete.

צדיק bedeutet gerecht vor Gott bei Ezechiel (3 20—21 13 22 18 5—9 20 24 26 21 8 9 33 12 f. 18 f.), überall steht es hier im Gegensatz zu רָשָׁע als dem Gottlosen. Es findet sich aber auch schon bei Jeremia (20 12 vgl. 12 1) und auch bei Habakuk spielt der religiöse Gegensatz schon einigermassen in die Gegenüberstellung von צדיק und רָשָׁע hinein (Hab 1 4 13 2 4)[1]. Weiter findet sich der Gebrauch Jes 53 11 60 21 und vielleicht 57 1, ferner Mal 3 18, übrigens im Buche Hiob (12 4 17 9 22 19 27 17 32 1 36 7) und sehr oft in den Psalmen und den Proverbien. Die Juden heissen צדיק und צַדִּיקִים im Gegensatz zu den Heiden (s. o. S. 379 401) und die Frommen in der nachexilischen Gemeinde im Gegensatz zu den Gottlosen (s. o. S. 401). Besonders bezeichnend sind die Stellen Koh 7 16 (sei nicht allzu צדיק!) und v. 20 (niemand auf Erden ist צדיק).

Von צֶדֶק als der Summe der Forderungen, die Jahve an seine Diener stellt, oder dem ihnen entsprechenden Wandel redet schon Zephanja, wenn anders Zeph 2 3 ihm angehört: Trachtet nach צֶדֶק, trachtet nach עֲנָוָה (parallel steht מִשְׁפַּט יהוה = was man Jahve schuldet)! Jedenfalls haben bei Ezechiel מִשְׁפָּט[2] und צְדָקָה diesen Sinn. Ez 18 5: Wenn ein Mann צדיק ist und מִשְׁפָּט וּצְדָקָה übt. Was das bedeutet, zeigt die v. 6—8 folgende Aufzählung der reli-

[1] Jes 3 10 11 liegt dagegen eine Glosse vor und Hos 14 10 (פְּשָׁעִים : צַדִּיקִים) gehört wohl auch nicht dem Hosea an. Die Stellen Gen 18 23—28 sind wie der ganze Abschnitt v. 22b—33a von späterer Hand eingeschoben und dass die Sündfluthsage dem Grundstock des jahvistischen Erzählungswerkes fremd ist, wird fast allgemein anerkannt (vgl. צַדִּיק Gen 6 9 = J und 7 1 = P).

[2] Anders ist מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ II Reg 17 26, das bedeutet die Weise des Landesgottes (vgl. auch Jer 5 4 5).

giösen Pflichten. Vgl. ebenso Ez 18 19 21 27 33 14 16 19. Derselbe Sprachgebrauch findet sich sodann in Jes 40—66 (vgl. o. S. 414). Ferner an den secundären Stellen Gen 18 19 (Abraham wird seinen Nachkommen befehlen, משפט וצדקה zu thun) I Reg 3 6 (David ist vor Jahve gewandelt בֶּאֱמֶת וּבְצְדָקָה וּבְיֹשֶׁר לֵב). Hierher gehören auch Stellen wie Mal 3 3: In Zukunft werden die Söhne Levis dem Jahve Opfer bringen בִּצְדָקָה, d. h. im Gehorsam gegen seine Gebote. Jes 26 9 10: Die Heiden lernen צֶדֶק, die wahre Religion[1], wenn Jahve gegen sie strafend vorgeht. Dan. 4 24: Durch צִדְקָה (Aram.) mache deine Sünden wieder gut. Ps 17 1: Höre, o Herr, צֶדֶק, d. h. die Gerechtigkeit, deren die Frommen sich vor ihm rühmen können. Vgl. auch Ps 106 3 119 121. Nach Prv 1 3 2 9 lehrt die Weisheit צֶדֶק, d. h. den von Gott geforderten Wandel, sie selbst geht nach Prv 8 20 auf dem Pfade dieser צְדָקָה und den Wegen dieses מִשְׁפָּט und führt ihre Jünger darauf[2]. — Als von Gott gefordert heisst auch diese Gerechtigkeit צִדְקַת יהוה (Ps 5 9 119 142), als von den Menschen geübt heisst sie die ihre. Ez 3 20 18 24 26 33 12 13 18: Wenn ein צדיק sich abkehrt מִצִּדְקוֹ oder מִצִּדְקָתוֹ, d. h. von seinem gottgeforderten Wandel. Vgl. auch Ez 14 14 20 18 20 22. Es heisst Dt 9 4 zu Israel: Du sollst nicht sagen, wegen צִדְקָתִי hat Jahve mich nach Kanaan gebracht; vgl. v. 5 6. Dagegen Ps 18 21 25: Jahve vergilt mir כְּצִדְקִי (II Sam 22: כְּצִדְקָתִי). Koh 7 15: Ein צדיק kommt um בְּצִדְקוֹ. Vgl. noch Prv 11 5 6 Job 35 8.

Die von Gott geforderte Gerechtigkeit besteht für die Juden vielfach in der Erfüllung des Gesetzes. Dt 6 25: Wir werden צְדָקָה davon haben, dass wir all dies Gebot erfüllen. Aber auch durch Erfüllung einzelner Gebote wird צְדָקָה erworben (Dt 24 13). Deshalb hat der צדיק viele צְדָקוֹת aufzuweisen (Ez 3 20 18 24 33 13). Jes 33 15: Wer in צדקות wandelt. Jes 64 5: Alle unsere Gerechtigkeiten (צִדְקֹתֵינוּ) wurden wie ein beflecktes Kleid (nämlich durch die Strafe). Vgl. noch Jer 51 10 Dan 9 18[3]. Gott rechnete dem Pinehas eine einzige That zu ewiger צדקה an (Ps 106 31), dagegen war Abrahams

[1] Hierher gehört auch Ps 45 5: עַל דְּבַר אֱמֶת וַעֲנָוָה (וְ)צֶדֶק d. h. für die Sache der Wahrheit und Frömmigkeit.

[2] Vgl. unten § 25.

[3] Aber auch von צְדָקוֹת Gottes, d. h. von vielen Erweisungen seiner צְדָקָה ist die Rede Jdc 5 11 I Sam 12 7 Mi 6 5 Dan 9 16 Ps 11 7 103 6. LXX will den Plural freilich nur Jdc 5 11 und an den beiden Psalterstellen anerkennen. Auch Jes 45 24 giebt sie den Singular wieder, wo es sich um das Rechtbekommen der Menschen gegenüber dem Unrecht durch Jahve handelt. Noch anders ist Jer 51 10, wo LXX צִדְקָתוֹ liest.

Glaube die Leistung seines gesammten Lebens, die Gott von ihm forderte (Gen 15 6). Natürlich versteht auch Deutero-Jesaja 51 1 7 unter צֶדֶק etwas anderes als die Gesetzeserfüllung.

Eigenthümlich ist der öfter wiederkehrende Gedanke, dass das Gesetz gerecht sei. Wenn es freilich Dt 4 8 heisst: wo wäre ein grosses Volk, das so gerechte Satzungen und Rechte hätte, wie all diese Thora — so bedeutet das lediglich, dass diese Thora als Moral dem Gewissen entspricht. Wenn aber Ps 19 10 gesagt wird: die Rechte Jahves sind Wahrheit, allzumal sind sie gerecht, so ist ausserdem die Meinung, dass die Erfüllung dieser Gebote gerecht macht vor Gott. Gelegentlich kommt dieser Gedanke auf eine förmliche Unterscheidung zwischen Gott und dem Gericht hinaus, von dem die Menschen abgeurtheilt werden. Ps 119 142: Deine Gerechtigkeit (צִדְקָתְךָ d. h. die im Gesetz von dir geforderte) ist Gerechtigkeit auf ewig (d. h. wer sie erfüllt, besteht immerdar im Gericht) und dein Gesetz ist Wahrheit (d. h. ein zuverlässiger Führer zur Gerechtigkeit). Ebenso v. 144: Deine Zeugnisse sind ewige Gerechtigkeit, unterweise mich und ich werde leben. v. 172: Alle deine Gebote sind Gerechtigkeit v. 138: בְּצֶדֶק (in Gerechtigkeit = als gerechte) hast du deine Zeugnisse befohlen. Vgl. auch מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ (= deine gerechten Gebote) v. 7 62 106 160 164 und übrigens Ps 111 7 ff.

Weiter bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה das Gerechtsein vor Gott. Job 27 6: בְּצִדְקָתִי halte ich fest und lasse sie mir nicht nehmen. Ebenso wohl auch Job 6 29: (lies בִּי) עוֹד צִדְקִי בָהּ. Nach Prv 8 18 verleiht die Weisheit ihren Jüngern neben irdischen Gütern das Gerechtsein vor Gott (צְדָקָה). Das Gerechtsein des Menschen vor Gott wird aber in einer glücklichen Gestaltung seines Schicksals offenbar. Es ist ganz ausserordentlich, dass Hiob, obwohl er den Tod der Gottlosen stirbt, seine Unschuld behauptet. Daher bedeuten צֶדֶק und צְדָקָה auch den äusseren Heilszustand, in dem sich das Gerechtsein vor Gott manifestirt, und in sofern die Rechtfertigung vor Gott. Mal 3 20: Dann (beim letzten Gericht) wird euch, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Rechtfertigung (הַצְּדָקָה) aufgehen. Ps 24 5: Er (der Fromme) empfängt Rechtfertigung (צְדָקָה) von seinem Heilsgott (sofern er nämlich am Glück der messianischen Zeit Theil hat). Ps 37 6: Er wird deine Rechtfertigung (צִדְקָתְךָ) ans Licht bringen (vgl. Jer 51 10) wie die Sonne und dein Recht (מִשְׁפָּטֶךָ) wie den Mittag. Ps 112 9: Die Rechtfertigung (צְדָקָה) des Frommen besteht ewig. Prv 21 21: Wer der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (צְדָקָה וָחֶסֶד) nachjagt, erlangt Leben und Rechtfertigung

(צְדָקָה) und Ehre. Job 8 6: Gott wird wiederherstellen נְוֵת צִדְקֶךָ, d. h. deine Wohnung in dem Stande, in dem sie deine Gerechtigkeit zur Anschauung brachte. Job 29 14: In Rechtfertigung (צֶדֶק) kleidete ich mich und sie bekleidete mich, wie ein Mantel und ein Kopfbund war mein Recht (מִשְׁפָּטִי); vgl. Ps 132 9 16. Israel sagt Ps 118 19: Thut mir auf die שַׁעֲרֵי צֶדֶק, d. h. die Thore, die zu betreten die Rechtfertigung bedeutet, weil nur צַדִּיקִים, d. h. vor Gott Gerechte sie betreten dürfen (v. 20). Ps 85 12: Treue wird aus der Erde sprossen, (d. h. Gott wird Israel verleihen, ihm treu zu sein) und צֶדֶק blickt vom Himmel herab, d. h. Rechtfertigung, die der Treue entspricht. Danach sind in v. 11 חֶסֶד וֶאֱמֶת von der Frömmigkeit Israels zu verstehen, dagegen צֶדֶק וְשָׁלוֹם als das von Gott geschenkte Heil. Ebenso v. 14: Rechtfertigung (צֶדֶק) geht vor ihm her und Heil (statt וְיָשֶׂם lies וְיֵשַׁע) folgt ihm auf dem Fusse.

Auch die Sünder kann Gott in diesem Sinne rechtfertigen. Joel 2 23: Jahve gab euch Regen zur Rechtfertigung (לִצְדָקָה), d. h. zur Herstellung derselben, indem er euch damit von der Schuld lossprach. Job 33 26: Er stellt dem Menschen (d. h. dem Sünder, der sich in der Krankheit bekehrte), seine Rechtfertigung (צִדְקָה) wieder her (indem er ihn wieder gesund macht). Nur die Gottlosen soll Jahve nicht rechtfertigen. Ps 69 28: Füge Schuld zu ihrer Schuld, lass sie nicht kommen in deine Rechtfertigung (בְּצִדְקָתֶךָ)! Letztere Stelle ist, so viel ich sehe, neben Jes 51 5 8 56 1 die einzige, an der צְדָקָה die Verleihung der Rechtfertigung vor Gott bezeichnet.

Dieselben Bedeutungen hat endlich das Verbum. Ez 16 52: Sodom und Samaria stehen gerechter da (תִּצְדַּקְנָה), d. h. weniger gottlos, als Jerusalem. Job 10 15: Wenn ich gottlos wäre (רָשַׁעְתִּי), wehe mir! Wenn ich gerecht wäre (וְצָדַקְתִּי), so sollte ich mein Haupt nicht erheben. Ebenso 15 14 25 4 (beide Male parallel zu זָכָה) sowie 22 3 35 7. So auch 40 8: Willst du mich für ungerecht erklären, damit du gerecht seiest (תִּצְדָּק), d. h. deine Unschuld behaupten könnest. Job 4 17: Ist wohl ein Mensch gerechter (יִצְדַּק) als Gott, reiner (יִטְהַר) als sein Schöpfer ein Mann? Das müsste ein Mensch nämlich sein, wenn er unschuldig von Gott gestraft würde. Ebenso wohl Job 35 2 (lies צָדַקְתִּי). Ps 19 10: Die Rechte Jahves sind Wahrheit, allzumal sind sie gerecht (צָדְקוּ), d. h. sie entsprechen der von Gott geforderten Gerechtigkeit. — Im Piel = Jem. für gerecht erklären oder als gerecht hinstellen (Job 32 2 33 32). Ferner Ez 16 51: Du (Jerusalem) hast deine Schwestern (Sodom und Samaria) gerechtfertigt durch alle deine Gräuelthaten (הִצְדַּקְתְּ), d. h. du hast durch

deine Gräuelthaten bewirkt, dass sie als verhältnissmässig gerecht erscheinen (vgl. v. 52). Jer 3 11: Israel hat sich gerechter gehalten (צִדְקָה נַפְשָׁהּ) als Juda, d. h. es hat sich nicht so schwer versündigt wie Juda. Ebenso das Hifʿîl Jes 53 11 Dan 12 3 in der Bedeutung von zur Gerechtigkeit anleiten.

Aus der Gerechtigkeit Gottes wird es hergeleitet, dass er dem Unrecht steuert (vgl. o. S. 364), um ihretwillen straft er auch die Sünde gegen ihn selbst (vgl. o. S. 415), von ihr wird auch erwartet, dass er die Frommen nicht wie die Gottlosen verdammt (Gen 18 23 ff.), aber die positive Anerkennung der Frömmigkeit wird an und für sich nirgendwo aus der Gerechtigkeit Gottes begründet, wenngleich die Rechtfertigung des Frommen auch wohl sein מִשְׁפָּט, d. h. sein Recht oder seine Gebühr genannt wird (Jes 49 4 Ps 37 6 Job 29 14). Dass Gott die Frömmigkeit positiv anerkennt, beruht auf seiner Gnade. „Du bist gnädig, denn du vergiltst dem Manne nach seinem Thun" (Ps 62 13). Wohl aber wird von der Gerechtigkeit Gottes geredet, wo es sich um die Entscheidung zwischen Heiden und Juden, Gottlosen und Frommen und zugleich um die Abwehr des Unrechts handelt, das jene diesen anthun. Da heisst es im Kampfe mit den Gottlosen: „Gerecht (צַדִּיק) ist Jahve, gerechte Entscheidung (צְדָקוֹת) liebt er" (Ps 11 7) — und im Kampfe mit den Heiden: „Ich will den Jahve preisen für seine Gerechtigkeit (כְּצִדְקוֹ Ps 7 18). Ebenso begreifen bei Deutero-Jesaja צֶדֶק und צְדָקָה im Sinne der göttlichen Rechtfertigung öfter sowohl die Durchsetzung des Rechts Israels und der Frommen als auch die Anerkennung ihrer Frömmigkeit unter sich (S. o. S. 414). Was die Heiden und die Gottlosen Israel anthun, empfinden die Juden auch als Unrecht (s. o. S. 393 ff.). Als der Richter über die ganze Welt soll Gott es strafen. Wenn er seine Weltherrschaft antritt, jubeln deshalb auch die Völker, weil er die ganze Welt בְּצֶדֶק und בְּמֵישָׁרִים richtet (Ps 67 5 96 10 ff. 98 7 ff.) und צֶדֶק und מִשְׁפָּט die Grundlage seines Thrones sind (Ps 97 1 f.). Danach ist es zunächst auch zu verstehen, wenn die Hoffnung auf die Rettung der Gemeinde Ps 36 7 damit begründet wird: Deine צְדָקָה (o Gott) ist wie die Berge Gottes, deine Gerichte sind eine grosse Fluth, Menschen und Vieh rettest du. Ebenso, wenn Ps 48 11 nach der Rettung Jerusalems aus Feindesgefahr gesagt wird: Voll von צֶדֶק ist deine Rechte (vgl. v. 12). Ferner Ps 51 16: Errette mich, o Gott, vor dem (mir drohenden) Blutvergiessen, damit meine Zunge über צִדְקָתֶךָ juble! Bei seiner Befreiung sieht Zion sich an Gottes צְדָקָה satt (Mi 7 9). Vgl. auch

Ps 22 32 31 2 65 6 71 2 15 16 19 24 89 17 vgl. v. 15. Es heisst ferner wohl, dass Gott nach einer völlig unparteiischen Gerechtigkeit entscheiden solle, dass er sein Volk der Wuth der Feinde preisgeben möge, wenn es ihnen wirklich Unrecht gethan hat (Ps 7 2ff.). Aber thatsächlich war für die Juden die Gerechtigkeit Gottes, die dem Unrecht ihrer Feinde wehrte, unabtrennbar von der, die der Gottlosigkeit ihrer Feinde entgegentrat, so dass er mit dem Recht Israels auch seine Frömmigkeit ans Licht brachte. In diesem doppelten Sinne war Gott der Gott ihrer Rechtfertigung (אֱלֹהֵי צִדְקִי Ps 4 2), der sie auf den Gleisen der Rechtfertigung (בְּמַעְגְּלֵי צֶדֶק Ps 23 3) führte und ihnen endlich ewige Rechtfertigung (צֶדֶק עוֹלָמִים Dan 9 24) angedeihen liess. Zweierlei ist auch zu verstehen, wenn Jer 31 23 Jerusalem die Stätte der Rechtfertigung (נְוֵה צֶדֶק) heisst[1]. So stellten sich die Juden auf die göttliche Gerechtigkeit gegenüber der Welt[2]. Dan 8 14 wird das sogar auf den Tempel übertragen: da wird das Heiligthum gerechtfertigt sein (נִצְדַּק). Gerechtfertigt wird es durch den Untergang des Antiochus, der es schändete, aber auch durch die Verherrlichung, die der Stätte der wahren Religion gebührt.

Dieser Doppelsinn der göttlichen Rechtfertigung geht aber vor allem auf Deutero-Jesaja zurück, in gewissem Masse freilich schon auf Jeremia, der gegenüber der Verfolgung seiner gottlosen Gegner auf den שֹׁפֵט צֶדֶק vertraut (Jer 11 20) und auf Habakuk, für den der Chaldäer nicht nur als Ungerechter, sondern auch als Gottloser der רָשָׁע ist.

Allerdings hat die צְדָקָה Jahves auch noch einen anderen Sinn. Mi 6 1ff. führt Jahve mit seinem Volke einen Rechtsstreit und legt ihm dar, dass er ihm keinen Anlass zur Untreue gegeben habe. Er hält ihm vor, dass er das Volk aus Aegypten befreit habe, und fährt dann fort: Mein Volk gedenke doch, was Balak, der König von Moab, beschlossen hatte und was Bileam, der Sohn Beʿors, ihm antwortete, damit du erkennst die צִדְקוֹת יהוה! Aehnlich ist I Sam 12 7ff., vermuthlich eine Nachbildung von Mi 6. Hier rechtet Samuel mit Israel wegen seines Verlangens nach einem menschlichen Könige. „Und nun tretet her, damit ich mit euch rechte vor Jahve

[1] Jer 50 7 wird Gott selbst so genannt.

[2] Vgl. sonst noch Ps 40 10 11 88 13 111 3 119 40 145 7. — Ps 119 123: Meine Augen schmachten לְאִמְרַת צִדְקֶךָ, d. h. nach deinem gerechten und meine Rechtfertigung befehlenden Worte. — Ebenso wird צַדִּיק Ps 112 4 116 5 zu verstehen sein.

und euch ansage (LXX) alle צְדָקוֹת Jahves". Er führt dabei aus, dass Jahve sein Volk immerdar aus Feindesgewalt befreit habe, sobald Israel ihn nur anrief, und dass das gottlose Verlangen Israels nach einem Könige somit ganz unbegründet war (v. 8—12). Die Befreiung Israels aus Feindesgewalt ist nun freilich immer ein Erweis der Gerechtigkeit Jahves, der sein Volk vor Unrecht schützt. Auch als er den Bileam davon abhielt, Israel zu verfluchen, machte er einen ungerechten Angriff seiner Feinde zu nichte. Da es sich aber Mi 6 I Sam 12 um einen Rechtsstreit zwischen Jahve und Israel handelt, so kann צדקות hier lediglich das Wohlverhalten Jahves bezeichnen, das der Untreue Israels gegenübersteht. Vgl. auch Jer 12 1. Hiernach ist aber auch II Chr 12 1—6 zu verstehen. Rehabeam ist vom Gesetz abgefallen und wird dafür durch Sisak gestraft. Durch den Propheten Semaja lässt Jahve ihm sagen: Ihr habt mich verlassen, darum habe ich euch auch verlassen und euch dem Sisak preisgegeben. Da demüthigen sich die Obersten Israels mit dem Könige und sagen: צַדִּיק יהוה, d. h. Jahve ist (uns gegenüber) im Recht. Es handelt sich hier nicht eigentlich um die strafende Gerechtigkeit Jahves (Ps 51 6), vielmehr liegt er mit Israel im Streit und das Recht ist dabei auf seiner Seite. צדיק ist hier der Untadelige gegenüber dem, der gefehlt hat. Ebenso Thr 1 18: Im Recht (צדיק) ist Jahve, denn ich habe seinem Gebot widerstrebt. Ebenso Neh 9 33: Du bist צדיק bezüglich alles (Unheils), das über uns gekommen ist, denn du hast Treue geübt, wir aber haben gefrevelt. Dan 9 7: Dein ist הַצְּדָקָה, wir aber müssen uns jetzt schämen. Ebenda v. 14: Jahve, unser Gott, ist צדיק bezüglich all seines Thuns, das er thut, wir aber haben auf seine Stimme nicht gehört. Ezr 9 15: Du bist צדיק, denn, (geschweige, dass du uns zu hart gestraft hättest), wir sind jetzt als ein Rest übrig geblieben. Siehe, wir liegen vor dir in unserer Schuld und können hierbei vor dir nicht bestehen.

Aber auch ohne diesen Gegensatz gegen das Unrecht, das Israel gegen Gott begangen hat, kann die Wörtergruppe das Wohlverhalten Gottes gegen sein Volk bedeuten, wie sie ja auch von dem blossen Wohlverhalten der Menschen gegen einander gebraucht wird (s. o. S. 411f.). Namentlich ist das da der Fall, wo es sich um die Erfüllung göttlicher Zusagen handelt. Israel, heisst es Jer 4 2, soll bei Jahve schwören בֶּאֱמֶת וּבְמִשְׁפָּט וּבִצְדָקָה (vgl. dagegen Jes 48 1), umgekehrt will er nach Zach 8 8 Israels Gott sein בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה. Das bedeutet doch wohl, dass er sich tadellos als solcher beweisen

will (vgl. Hos 2 21). Nach Jes 42 6 hat er den Gottesknecht berufen בְּצֶדֶק, d. h. mit einer Verheissung, die er auch halten wollte. Er hält sie auch damit, dass er den Cyrus aufstehen lässt (בְּצֶדֶק Jes 45 13). Ebenso hat er בִּצְדָקָה den Sturz der Heidenherrschaft geweissagt (Jes 63 1). In demselben Sinne heisst es Neh 9 8: Du machtest dein Wort (die Verheissung an Abraham) wahr, denn du bist צַדִּיק. Aber als solcher beweist er sich auch, sofern er überhaupt dem zwischen ihm und Israel bestehenden Verhältniss gerecht wird. Deshalb wird er Zeph 3 5 Dt 32 4 צַדִּיק genannt. Schon Jdc 5 11 ist in diesem Sinne von צִדְקוֹת יהוה die Rede, aber auch Dan 9 16 wird danach zu verstehen sein.

Im Ganzen ist dieser Sprachgebrauch aber im A. T. selten, er tritt durchaus hinter dem anderen zurück, der zu allermeist das Recht Israels gegenüber der Welt und die Durchsetzung dieses Rechts durch Gott bezeichnet. Anderseits hatte man wohl auch nicht den Muth, von einer Norm zu reden, die über Gott stehend ihn gegen sein Volk verpflichtete. Man redete dann lieber von seiner Treue (אֱמֶת) und dem Bunde, als der unwiderruflichen Gnadenzusage.

§ 21. Die Sünde der Gemeinde und ihre Vergebung.

Wenn die Gemeinde sich Gerechtigkeit vor Gott beilegt und Gott ihr diese Gerechtigkeit zuerkennt, so hat das beides zunächst nur relativen Sinn d. h. im Unterschied von den Heiden ist sie vor Gott gerecht und wird sie von Gott als gerecht anerkannt. Aber ihr Unterschied von den Heiden und den Gottlosen genügte doch nicht, um sie schlechthin vor Gott gerecht erscheinen zu lassen. Denn die göttliche Forderung war eine absolute, es galt eine Unschuld, die der göttliche Richter als solche anerkennen könnte. Im Gegensatz gegen die Gottlosen wird die Gemeinde sich freilich bewusst, dass sie den unsträflichen Gottesknecht in sich schliesst, aber die göttliche Forderung erging an die sichtbare Gemeinde, mit der es sich ganz anders verhielt. Am Ende stand doch diese dem göttlichen Gericht gegenüber und die gesammte Arbeit der jüdischen Frömmigkeit strebte dem Ziele zu, in ihr die vollkommene Unschuld zu verwirklichen. Immerdar schweiften Gottes Augen über die Erde, um den Frommen zu vergelten (II Chr 16 9), auch in diesem Sinne liebte er das Gericht (Ps 37 28). Einmal sollte es offenbar werden, dass es für das gerechte Israel noch eine Frucht gab (Ps 58 12), dass es mit seiner Frömmigkeit etwas erreichte (פעל Ps 11 3). Dass eine

solche Unschuld überhaupt erreichbar sei, setzte das Gesetz voraus und die vergangene Geschichte sollte es lehren. Wie das Heil, das die Juden erhofften, zur Zeit Josuas, Davids und Salomos schon einmal verwirklicht gewesen sein sollte, so sollten diese Männer auch vollkommene Gerechte gewesen sein. Schon die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung hatte den Josua und den David als solche hingestellt, die Späteren sahen vor allem in David ihr religiöses Ideal[1]. David nannten sie den König der Zukunft (Ez 34 23 24 37 24

[1] Vgl. Ps 18 132. Die Chronik tilgt aus der älteren Ueberlieferung alles, was dem David irgendwie zu Unehren gereichen könnnte. Nur die eine Sünde, die er durch die Volkszählung beging, lässt sie inconsequenter Weise bestehen. Auch den Salomo stempelt sie zu einem fleckenlosen Heiligen, indem sie von seinem Götzendienst schweigt. Vgl. dag. Neh 13 26 Sir 47 19ff. Uebrigens sucht sie im Widerspruch mit den ältern Geschichtsbüchern zu zeigen, dass nicht nur diese Heiligen, sondern überhaupt das alte Juda dem göttlichen Gesetz in hohem Masse entsprochen habe. Während die deuteronomistische Redaction der älteren Geschichtsbücher fast die ganze Vergangenheit verurtheilt, wird sie von der Chronik idealisirt. Die Gottlosigkeit der gottlosen Könige steigert sie freilich hin und wieder aufs äusserste. Von Ahas sagt sie, dass er den Jahvecultus überhaupt abgeschafft und den Tempel zugeschlossen habe (II Chr 28 22 ff.). Auch Athalja soll den Tempel verwüstet und aus den Schätzen des Tempels Baalbilder gemacht haben (II Chr 24 7). Uebrigens aber hat das Gesetz im alten Juda auch Nachachtung gefunden. Schon Asa (II Chr 14 4 vgl. dag. 15 17) und Josafat (17 6 vgl. dag. 20 33) schaffen die Höhen ab. Das Volk von Juda erscheint in der Chronik als im Grunde gesetzestreu (II Chr 15 15 24 10). Es bestraft die gottlosen Könige mit einem weniger ehrenvollen Begräbniss (II Chr 21 19 20 28 27 33 20), bezeugt dagegen den frommen Königen seine Dankbarkeit (II Chr 17 5). Die Angaben des Königsbuchs vom Abfall der Judäer zur Zeit Rehabeams (I Reg 14 22—24) und Abiams (I Reg 15 3) werden vom Chronisten abgeschwächt oder übergangen. Ebenso verschweigt er, dass die Judäer bis auf Hiskia die eherne Schlange verehrten (II Reg 18 4). Nur von Zeit zu Zeit fällt das Volk zum Götzendienst ab (II Chr 24 17 ff.), zumeist ist es dann aber von den Königen verführt (II Chr 12 1). Der Chronist stellt mit alledem Juda als das wahre Volk Gottes dem gottlosen Israel gegenüber, das ihm für schlechthin heidnisch gilt. — Aehnlich beurtheilt Ps 78 den Gegensatz von Efraim und Juda. Wegen seiner Sünden (v. 9 ff. 56—58) verwarf Jahve das Volk der zehn Stämme und Silo (v. 59—67) und erwählte statt dessen Juda und Jerusalem (v. 68 69). Mit David trat Juda an Efraims Stelle (v. 70—72). Freilich wird nun nach Jer 7 9 ff. den Juden die Verwerfung Efraims als abschreckendes Beispiel vorgehalten. Sie könnten ebenso sündigen und übrigens waren es auch ihre Väter, die sich in der Wüste und späterhin als unverbesserlich erwiesen (v. 8 17—55). Aber deren Schuld scheint mit Efraims Verwerfung gebüsst zu sein und davon ist keine Rede, dass auch Juda gesündigt hat und zeitweilig von Gott deshalb verstossen wurde. So vergröbert sich bei den Juden die Idee des Gottesknechts von Jes 40 ff. Vgl. schon Mal 3 4. Etwas anderes ist es, wenn Maleachi das Haus Levi als den Träger der Wahrheit im alten Israel hinstellt (Mal 2 5 ff. Dt 33 8 ff.).

Hos 3 5), aber auch Israel in seiner Gesammtheit sollte dereinst in der Herrlichkeit Davids dastehen (Jes 55 3—5 Ps 89), wenn es seinem Vorbilde gleich geworden wäre (Ps 18). Auch die Energie mit der die Juden den prophetischen Vergeltungsglauben in der Form des Ezechielischen Dogmas festhielten, war vor allem darin begründet, dass sie durch Erfüllung des göttlichen Willens einst zum Heil zu gelangen hofften [1].

---

[1] Die Chronik steigert den Vergeltungspragmatismus, den die deuteronomistische Redaction dem Erzählungsstoff der älteren Geschichtsbücher aufgeprägt hatte, aufs äusserste, indem sie die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Wandel und Schicksal aufzuzeigen sucht. Sauls Untergang war auch deshalb verdient, weil er die Hexe von Endor befragt hatte (I Chr 10 13 14). Die Eroberung Jerusalems durch Sisak hatte ihren Grund im Abfall der Judäer zum Götzendienst (II Chr 12 1 ff.). Dass Asa am Podagra starb, war die Strafe dafür, dass er die Syrer gegen die Israeliten zu Hülfe rief (II Chr 16 7 ff.). Die Schiffe Josafats scheiterten, weil er sich mit Ahasja, dem Sohne Ahabs, verbündet hatte (II Chr 20 35—37). Ahas büsste seinen Götzendienst, als er den verbündeten Syrern und Israeliten unterlag und obendrein von den Assyrern ausgeplündert wurde (II Chr 28 1 ff.). In solchen Fällen setzt die Chronik verschiedene im Königsbuch überlieferte Thatsachen als Sünde und Strafe in causalen Zusammenhang. Noch öfter aber ergänzt sie zu Unglück und Glück, um in ihnen die Vergeltung sehen zu können, entsprechende Gottlosigkeit bezw. Abfall und Frömmigkeit bezw. Bekehrung. Joas hatte die Brandschatzung, die er durch die Syrer erfuhr, sowie sein unglückliches Ende dadurch verschuldet, dass er nach dem Tode Jojadas abfiel und einen Propheten Zacharia sowie einen Sohn Jojadas ermorden liess (II Chr 24 17 ff.). Dass Amasja von den Israeliten besiegt wurde, war die Folge davon, dass er die von ihm erbeuteten Götzen der Edomiter angebetet hatte (II Chr 25 14 ff.). Usia büsste mit seinem Aussatz dafür, dass er im Tempel geräuchert hatte (II Chr 26 16 ff.). Auch Josias Tod war die Strafe für Ungehorsam gegen Gott, der ihn (in diesem Fall durch Nekos Mund) vom Kriege abgemahnt hatte (II Chr 35 21 f.). Ebenso postulirt die Theorie des Chronisten, dass Zedekia besonders gottlos gewesen sein müsse, weil unter ihm Jerusalem zerstört wurde (II Chr 36 12 13). Dagegen wird Manasses lange Regierung durch die Behauptung seiner Bekehrung begreiflich gemacht (II Chr 33). Umgekehrt postulirt die Chronik für Sünden die entsprechende Strafe. Joram von Juda büsst seine Gottlosigkeit mit Kriegsnoth und stirbt an einer schrecklichen Krankheit (II Chr 21 14 ff.). Manasse und Jojakim werden nach Babel deportirt (II Chr 33 11 ff. 36 5 ff.). Josafat wird wegen seines Bündnisses mit Ahab durch die Moabiter und Ammoniter heimgesucht, über die er dann freilich wegen seiner Frömmigkeit triumphirt (II Chr 20). Auch der Lohn der Frömmigkeit wird in allerlei Erfindungen aufgezeigt, wie z. B. in Asas Sieg über den Aethiopen Zerach (II Chr 14 7 ff.) Ebenso steigert die Chronik die Vorstellungen der deuteronomistischen Schriftsteller, wonach die Weissagung der Propheten alle Schicksale des alten Israel vorausverkündete (vgl. Stade, Geschichte Israels II 228). So sonderbar alle diese

Aber derselbe Vergeltungsglaube machte anderseits die Hoffnung auf Gerechtigkeit vor Gott immer wieder zu Schanden. Die Leiden der Gemeinde klagten sie an, ja sie schienen sie zuweilen ein für alle Mal zu verdammen.

Die Sünde der Väter war ihr als abschreckendes Beispiel vor Augen gestellt, sie sollte es anders machen. In der That meinte sie auf besserem Wege zu sein, als die Väter gewesen waren. In bewusstem Gegensatz gegen das alte Israel war sie begründet und thatsächlich war sie von ihm verschieden. Ihr Unterschied von den Vätern kam ihr zum Bewusstsein, wenn sie um ihrer Religion willen von den Heiden verfolgt wurde und dabei ähnlich litt, wie einst die Väter. Nicht wegen ihrer Untreue, sondern wegen ihrer Treue gegen Gott musste sie leiden. „Alles dies hat uns betroffen, obwohl wir dich nicht vergessen, noch deinen Bund verläugnet haben. Unser Herz ist nicht zurückgewichen und unser Schritt nicht abgeirrt von deinem Wege — sondern um deinetwillen werden wir immerfort gemordet, sind wir geachtet wie Schlachtschafe“ (Ps 44 18ff.). Im Bewusstsein ihres Unterschiedes von den Vätern wagt sie Gott zu bitten, ihr die Sünde der Väter nicht anzurechnen (Ps 79 8). Es sind das die Sünden ihrer Jugend, die längst dahinten liegen (Ps 25 7).

Aber thatsächlich schien Gott sie für die Sünden der Vergangenheit verantwortlich zu machen und deshalb fühlte sie sich auch verantwortlich dafür. Die Strafe, die die Väter getroffen hatte, bestand fort, wie die kümmerliche Wiederherstellung Jerusalems bewies, damit blieb aber auch das Schuldgefühl bestehen, das der Untergang des alten Juda hervorgerufen hatte. Vor allem gilt dies für die ersten Generationen der jüdischen Gemeinde, für die der Untergang des alten Juda noch keiner allzu fernen Vergangenheit angehörte und die den Contrast zwischen den prophetischen Verheissungen und der wirklichen Lage des neuen Jerusalem mit besonderer Lebhaftigkeit empfanden. Zacharia sieht in der Vision den Hohenpriester Josua, (der cultisch die Gemeinde vor Gott vertritt, sie aber auch in seiner Person vor Gott darstellt), in unreinen Kleidern

---

Erfindungen sind, sie illustriren die Bedeutung, die das Vergeltungsdogma für das Judenthum hatte. Allerdings ist auch die Auffassung der Frömmigkeit und der Gottlosigkeit in der Chronik eine sehr oberflächliche und das erklärt sich nicht nur daraus, dass sie von vergangenen Zeiten redet. Aber in dieser Beziehung giebt sie gewiss für keine Periode der nachexilischen Geschichte ein zutreffendes Bild vom Wesen der jüdischen Frömmigkeit. Vgl. überhaupt die Characteristik der Chronik bei Wellhausen, Prolegomena[3] 175—235.

vor dem Engel Jahves stehen und zu seiner Rechten den Satan, der ihn verklagt (Zach 3 1—3). Mit allem Unglück, das Jerusalem betroffen hat, ist der Satan noch nicht befriedigt, er verlangt weitere Strafen für die Sünden der Gemeinde.

Man bekannte die Sünde der Väter als die eigene an den Fasttagen, an denen man alljährlich das Gedächtniss an den Untergang Judas beging (Zach 7 3 5 8 19; vgl. die Klagelieder). In diesem Sinne las man die Strafpredigt der Propheten und die Geschichtsbücher, die von der deuteronomischen Bearbeitung zu einem grossen Bekenntniss über die Sünde der Vergangenheit umgestaltet waren. In dem Bewusstsein die Schuld der Väter zu tragen, nahm die Gemeinde das Gesetz auf sich. Ein Bekenntniss dieser Schuld ging der Verpflichtung auf das Gesetz voraus (Neh 9). Man musste es anders machen als die Väter, um aus der Schuld herauszukommen, sonst vermehrte man die Schuld (Neh 13 18). Man konnte sich auch nicht verhehlen, dass man sie thatsächlich vermehrte. Als Ezra von dem Bestehen der gemischten Ehen hört, ruft er verzweifelt aus: Unsere Sünden gehen über unser Haupt und unsere Schuld reicht bis an den Himmel (Ezr 9 6).

Die Gesetzeseifrigen empfanden zu allen Zeiten, dass auch die gegenwärtige Gemeinde dem göttlichen Willen nicht gerecht wurde. Im Blick darauf trösteten sie sich wohl mit dem Gedanken an das Verdienst der Heiligen der Vorzeit oder mit der Fürbitte der Engel, aber sie wiesen auch auf das letzte Gericht hin, in dem Gott jeden Einzelnen aufs schärfste prüfen wollte. Wer konnte dann vor ihm bestehen, wenn er wie das Feuer des Goldschmieds und wie die Seife der Wäscher seine Gemeinde von allen Sündern reinigte (Mal 3 2—5)! Sie wiesen ferner darauf hin, dass Gott auch als der strenge Richter inmitten seines Volkes wohnte und auf die Dauer keinen in seiner Nähe duldete, der seinen Anforderungen nicht entsprach (Ps 15 24 3—6). Einst erhob er sich aber in Zion zum Gericht über Gottlose und Fromme (Ps 50 2). Es gab auch Zeiten allgemeiner Erschlaffung, in denen die Gesetzeseifrigen an der Zukunft der Gemeinde verzweifeln zu müssen meinten. Sie schien dem Bann verfallen zu müssen, wenn nicht Elia wiederkam, der grosse Bekehrer Israels (Mal 3 23 24).

Gleichwohl war das Schuldgefühl der Gemeinde kein habituelles. Vielmehr wechselte das Bewusstsein der Schuld mit dem der Rechtfertigung ab. Durch ihre unvorhergesehenen Erlebnisse wurde die Gemeinde bald von Gott gerecht gesprochen, bald wiederum ver-

dammt. Im ersteren Fall schien ihr Bemühen um die Gesetzeserfüllung zum Ziel zu kommen, in Gnaden erkannte Gott ihre Unschuld an, stolz erhob sie den Heiden gegenüber ihr Haupt. Aber im nächsten Augenblick wurde sie durch äusseres Unglück von dieser Höhe herabgestürzt. Nun war all ihr Trachten nach der Gerechtigkeit umsonst gewesen, ihr bester Ruhm vor der Welt zunichte, als von Gott gerichtet stand sie schmachbedeckt da. Das machte, dass ihre Sünde zwischen sie und Gott trat (Jes 59 1), deshalb war sie von Gott verlassen und in die Finsterniss der Schuld verstossen (Jes 59 9ff.). Ja, es eröffnete sich die Möglichkeit, dass Gott sie wie die Väter überhaupt verwerfen und ihr für immer seine Gnade entziehen wollte (Ps 51 13). Deshalb sträubt sie sich im Unglück so lange wie möglich gegen das Bekenntniss ihrer Schuld, es fällt ihr das fast ebenso schwer wie Hiob. Aber der unerbittliche Richter spannt sie auf die Folter, bis sie sich schuldig bekannt hat. „Da ich schwieg, schwanden meine Gebeine hin unter beständigem Stöhnen. Denn Tag und Nacht lag deine Hand schwer auf mir“ (Ps 32 3 4).

Gott erzwingt das Sündenbekenntniss der Gemeinde, aber seiner Anklage gegenüber fühlt sie sich in Wahrheit schuldig. Denn selbstverständlich ist die göttliche Anklage begründet. Ein gutes Gewissen, das auf sich selbst stände, hat die Gemeinde so wenig wie ein böses. Gott giebt ihr ein gutes Gewissen, indem er sie segnet und errettet, und dies gute Gewissen hält bei ihr so lange vor, als sie der Gefahr zu entgehen hofft. In dieser Hoffnung steift sie sich auf ihre Unschuld. Da meint sie an sich auch keine Sünde zu entdecken, ja sie glaubt die schärfste Untersuchung von Seiten Gottes herausfordern zu können. Wenn aber die strafende Hand Gottes sie erfasst hat, dann ist ihre Selbstbeurtheilung in das Gegentheil verkehrt. Das allsehende Auge Gottes hat ihre Sünde erkannt: Du, o Gott, weisst meine Thorheit und meine Schulden sind vor dir nicht verborgen (Ps 69 6). Aber nun sind auch ihr selbst die Augen geöffnet: Ich erkenne meine Missethat und meine Sünde ist immer vor mir (Ps 51 5). Jetzt haben ihre Sünden sie erreicht, sie erscheinen ihr zahlreicher als die Haare auf ihrem Haupt (Ps 40 13), sie meint in ihnen zu versinken und von ihnen erdrückt zu werden. Denn eben ihrer Sünde entstammt ihr Unglück und je schwerer die Strafe, um so schwerer ist die Schuld (Ps 38 4—6). Natürlich ist es jetzt auch nicht nur die Sünde der Väter, die auf ihr liegt, es ist ebenso sehr ihre eigene. Jeder einzelne Fromme bekennt sich jetzt mit den Vätern schuldig. „Ich bekenne dir die

Sünden der Kinder Israel und auch ich und meines Vaters Haus haben gesündigt“ (Neh 1 6 Dan 9 20).

Eben weil das Sündenbekenntniss die Gemeinde ihr Bestes, ihre Gerechtigkeit vor Gott, kostet, deshalb ist ihr Sündenbekenntniss die tiefste Selbstdemüthigung Gott gegenüber. Gott allein steht nun als der Gerechte da und es ist ihr, als ob sie eben deshalb in Schuld und Strafe fallen musste, um die alleinige Gerechtigkeit Gottes an den Tag zu bringen (Ps 51 6). Jetzt scheint ihr alle Religion die Bemühung um die Vergebung zu bedeuten, die Gott gewähren und versagen kann. „Bei dir ist die Vergebung, damit man dich fürchte“ (Ps 130 4). Aber eben in dieser vollkommenen Demüthigung unter Gott meint die Gemeinde ihm nahe zu kommen. Er, der in der Höhe und im Heiligthum wohnt, ist bei denen, die zerbrochenen und zerschlagenen Herzens sind (Jes 57 15). Ein solches Herz ist ein Opfer, das ihn versöhnt (Ps 51 19). „Meine Sünde liess ich dich wissen, meine Schuld verbarg ich nicht, ich sprach: ich will meine Vergehen bekennen, da vergabst du mir meine Sündenschuld“ (Ps 32 5). Aus Gnade vergiebt Gott die Schuld. Die Sünden der Menschen geben ihm überall das Recht zu strafen, aber er hat Nachsicht mit ihnen, weil sie alle als Sünder geboren sind (Ps 51 7) und deshalb Niemand vor ihm bestehen kann (Ps 130 3 143 2).

Auf die Lossprechung von Sünde und Schuld kommt es der Frömmigkeit an, nicht auf die Beendigung ihrer äusseren Noth. In dem Bewusstsein, dass es ihr nur hierum zu thun, dass ihre Busse aufrichtig ist (Ps 32 2) und sie nicht wie die Väter in der Wüste Gott belügen will (Ps 78 36 37 vgl. Jer 3 10), hofft sie, dass Gott sich dem Verlangen nach Frieden mit ihm nicht entziehen werde. Aber mehr als diese Hoffnung kann sie in ihrem Herzen nicht finden. Sie muss die Vergebung in einer objectiven Thatsache erfahren, in der Befreiung aus der Noth, die für sie Schuld und Strafe bedeutet. Durch seine rettende That spricht Gott über sie die Absolution, die sie mit Wonne vernimmt (Ps 51 10). Da macht Gott sie von der Schuld frei und rein, wie der Unreine rein wird durch die priesterliche Besprengung, er wäscht sie dadurch weisser als Schnee (Ps 51 4 9). Nun hat sie wieder ein reines Gewissen (לֵב טָהוֹר) und freudige Zuversicht (רוּחַ נָכוֹן) zu Gott, von dem keine Sünde sie mehr trennt (Ps 51 12). Die so eben noch schwerer Schuld überführt waren, jubeln jetzt als die von Gott Gerechtfertigten (Ps 32 11).

Hatten sie die Vergebung erfahren, dann gewann auch das Leiden, das sie traf, von hinten nach einen anderen Sinn. Durch

gnädige Heimsuchung hatte Gott seine Diener rechtzeitig vor dem Verderben gerettet, in das sie sonst durch ihre Sünde, vor allem durch ihre falsche Sicherheit, gerathen wären (Ps 30 7 8). Immer wieder bedurften sie der Demüthigung, um die Sünde meiden zu lernen (Ps 119 67 71 75). Wohl konnte es bis aufs äusserste kommen, Gott läuterte sein Volk, wie man Silber läutert, es musste durch Feuer und Wasser (Ps 66 10—12). Aber schliesslich nahm die Heimsuchung ein Ende. Der Herr züchtigte Israel, aber dem Tode gab er es nicht preis, in den es freilich zu versinken schien (Ps 118 18 30 4 10). Jetzt will man für die Zukunft besser auf die Mahnungen merken, die Gott immerfort den Menschen angedeihen lässt. Man will nicht wieder den Rossen und Maulthieren gleichen, die mit Zaum und Gebiss im Gehorsam gehalten werden müssen (Ps 32 8 9 vgl. Thr 3 27 ff.).

Als der Rächer der Sünden gedenkt Gott ihrer (Hos 7 2 Ps 79 8) und stellt sie sich vor Augen (Ps 90 8), er bewahrt sie (Ps 130 3), er sammelt sie in einen Beutel (Job 14 17). Die Sünde Judas war mit eisernem Griffel und diamantenem Stift auf die Hörner der Altäre geschrieben (Jer 17 1), aber auch Gott selbst schreibt die Sünden in Büchern auf (Jes 65 6 Dan 7 10)[1]. In der Vergebung geht er an ihnen vorüber (Mi 7 18), er verhüllt seine Augen vor ihnen (Ps 51 11) und wirft sie hinter seinen Rücken (Jes 38 17), er deckt sie zu (כָּסָה Ps 32 1) und löscht sie aus (מָחָה Ps 51 11). Wenn er den Menschen strafen will, dann sieht er ihn an (שָׁעָה Job 7 19 פָּקַחְתָּ עֵינֶיךָ Job 14 3), er beobachtet (נָצַר Job 7 20) und prüft ihn (בָּחַן und פָּקַד Job 7 18). Namentlich thut er das, wenn er einmal an einem Menschen Sünde bemerkt hat (Job 10 14 ff.), da zählt er seine Schritte (Job 14 16), er bringt ihn in den Verhaft des Leidens, zieht einen Kreis um ihn und legt ihn in den Block (Job 13 27). Als Richter spricht er die Menschen frei (נָקָה Ps 19 13). Freisprechen kann er auch den Schuldigen, weil die Sünde an ihm allein begangen ist. Deshalb wäscht er ihn rein durch seinen Spruch und zieht ihm reine Kleider an (Zach 3 4 vgl. Job 9 31), er entsündigt ihn da wie durch eine Lustration (Ps 51 9). Hierin liegt überhaupt die Möglichkeit der Vergebung (נָשָׂא, כִּפֶּר Ps 65 4 סָלַח Am 7 2). Als der Beleidigte hadert er mit Israel und trägt ihm nach (ריב und נָטַר Ps 103 9), er geht mit den Menschen ins Gericht (Job 14 3). Aber vielmehr

[1] Umgekehrt führt er nicht nur über die Frommen, sondern auch über ihre Werke Buch (Neh 13 14).

erscheint er doch als der Richter. Als solcher hat er einen ständigen Ankläger der Menschen im Satan bestellt, der ursprünglich die Personification seiner richterlichen Strenge ist [1].

Auch den Juden ist die Vorstellung geläufig, dass die Natur die Bestrafung der Sünde fordert. Die Erde, heisst es auch hier, saugt das unschuldig vergossene Blut nicht ein (Job 16 18) oder sie deckt es von hinten nach auf (Jes 26 21). Der Himmel enthüllt die Schuld des Gottlosen und die Erde empört sich gegen ihn (Job 20 27 vgl. Lev 18 25 28 20 22). Aber vielmehr gilt den Juden die Sünde als eine Macht, die den Sünder ins Verderben bringt, weil sie mit der Strafe im Grunde identisch ist [2]. Als solche verfolgt sie die Sünder und holt sie ein (Ps 40 13), sie umringt sie (Hos 7 2), sie reisst die Menschen in den Untergang (Job 8 4), wie der Sturm führt sie sie fort und sie zergehen vor ihrer Gewalt (Jes 64 5 6). Deshalb muss Gott sie aus der Gewalt der Sünde befreien (הִצִּיל Ps 39 9 פָּדָה 130 8). Er schafft sie fort (הֶעֱבִיר II Sam 12 13 Zach 3 4 Job 7 21). Vgl. Ps 103 12: So fern der Osten ist vom Westen, entfernt er von uns unsere Sünden. Er tritt die Sünde aber auch unter seine Füsse, er wirft sie in die Tiefen des Meeres (Mi 7 19). Er lässt sie verschwinden wie eine Wolke (Jes 44 22). Deshalb ist die Erlösung aus dem Verderben Erlösung aus der Sünde.

Aber schon bei Zacharia (5 5ff.) erscheint die Sünde auch als eine Macht, die die Menschen überhaupt in Schuld gegen Gott bringt. In einer Tonne, die mit einem Bleideckel wohl verschlossen ist, sieht er ein Weib, das ist die Sünde Judas (= עָוֹנָם בְּכָל־הָאָרֶץ v. 6), sie wird von zwei anderen Weibern nach Babylonien getragen. Aber die Vorstellung ist offenbar nicht einfach die, dass Babel die Sünde Judas büssen soll. Vielmehr ist es die Gottlosigkeit überhaupt (הָרִשְׁעָה v. 8), die auch abgesehen von den Sünden der Menschen als eine Macht existirt und sie eigentlich hervorbringt. Lange hat sie in Juda ihr Wesen getrieben und Unheil über das Volk Gottes gebracht, jetzt soll sie es ebenso in Babylonien treiben und den Erzfeind verderben.

[1] Der Satan wird Zach 3 als bekannt vorausgesetzt. Die Vorstellung von Anklägern bei Gott ist überhaupt älter. Vgl. I Reg 17 18 und Ez 29 16, wo der Ausdruck מַזְכִּיר עָוֹן schon in uneigentlichem Sinne gebraucht ist.

[2] Diese Vorstellung combinirt sich auch hier mit der anderen, dass Gott Richter ist. Es heisst: Ich lege auf dich deine Gräuel (Ez 7 3). Ich lege ihren Wandel auf ihren Kopf (Ez 11 21). Sie sollen ihre Götzendienstssünde tragen (Ez 23 49). Vgl. S. 103. 487.

Ferner hat der Satan Freude an dem traurigen Geschäft, mit dem er von Gott betraut ist. Gott selbst sollte es besser mit seinem Volke meinen als er, bei Zacharia zürnt der Mal'ak Jahve auf ihn, weil er mit allem Unglück, das über Jerusalem kam, noch nicht zufrieden ist und weitere Strafen fordert (Zach 3 2). Im Buche Hiob ist er vollends darüber aus, die Menschen zu belauern und ins Verderben zu stürzen. Auch hier ist er freilich ein Diener Gottes so gut wie die übrigen Himmlischen, die sich zur Berichterstattung und zur Entgegennahme von neuen Befehlen regelmässig bei Gott einstellen. In neckischem Ton verkehrt Gott mit ihm, aber dabei tritt doch der innere Gegensatz zu Tage, der zwischen Herr und Diener besteht. Auf die Frage Gottes, was er zu melden habe, antwortet er zunächst ausweichend und als Gott ihn mit Genugthuung auf den frommen Hiob hinweist, an dem doch gewiss nichts auszusetzen sei, da ist er sofort darüber aus, die Aechtheit dieser Frömmigkeit zu bestreiten. Er fordert, dass Gott dem Hiob all sein Glück nehme, dann werde Hiob ihm ins Angesicht aufsagen. Gott bewilligt die Probe und legt dem Satan selbst die Ausführung in die Hand. Aber auch so tritt Gott dafür ein, dass es ächte Frömmigkeit giebt. Als Hiob die Probe bestanden hat, beklagt er sich bitter, dass der Satan ihn aufgereizt habe, den Hiob umsonst zu verderben. Uebrigens willigt er ein, dass Hiob auf eine weitere äusserste Probe gestellt wird, aber nicht, damit dem Satan sein Recht werde, sondern damit die Aechtheit der Frömmigkeit an den Tag komme. Dagegen ist der Satan hier nicht nur der Ankläger der Menschen, sondern auch der Versucher, der die Frömmigkeit zu Fall bringen will. Als solcher reizt er auch I Chr 21 1 den David zur Sünde, während im Buche Samuel (II Sam 24 1) Gott selbst den David zur Sünde reizt[1]. Somit ist der Satan aus einem von Gott bestellten Ankläger der Menschen ein Feind der Frommen und der Frömmigkeit geworden und von da aus wurde er endlich der Feind Gottes[2]. Diese Ausgestaltung der Satansvorstellung ist weniger in der ethischen Durchbildung der Gottesvorstellung begründet, als vielmehr in dem Be-

[1] Bedeutsam ist, dass שָׂטָן an jener Chronikstelle als reines Nom. propr. ohne Artikel erscheint, wogegen Zach 3 Hiob 1 2 הַשָּׂטָן gesagt wird.

[2] Nach Hiob 1 2 könnte man vermuthen, dass der Satan schon im älteren Judenthum als der directe Urheber von allerlei Unheil galt, das die Menschen betraf. Ein gefährlicher Dämon war der Azazel, dem man am Versöhnungstage die Sünde der Gemeinde und das aus ihr folgende Unheil auf den Hals schickte. Vermuthlich hatte er aber nur locale Bedeutung. Vgl. oben S. 323.

dürfniss, den Glauben an die Gnade und Treue Gottes gegen die Trübungen sicherzustellen, die sich aus der Ungewissheit über seine augenblickliche Stimmung gegen seine Gemeinde ergaben: Feind der Gemeinde war er nicht. Gleichwohl blieb jene Ungewissheit bestehen. Das zeigt sich auch darin, dass dem Satan, der die Menschen verklagt, Engel gegenüberstehen, die fürbittend für Israel und die Frommen bei Gott eintreten[1].

Niemals kam die jüdische Gemeinde über dies Schwanken zwischen dem Bewusstsein der Schuld und dem der Rechtfertigung hinaus. Jedes schwere Unglück brachte über sie dieselbe Angst, immer wieder empfand sie dann mit gleicher Schwere den Druck der Schuld, die so oft schon vergeben zu sein schien. Erst die messianische Zeit sollte ihr mit der Vergebung der Schuld eine ewige Rechtfertigung bringen (Dan 9 24). Eben darin war auch der Eifer begründet, mit dem sie nach der Gerechtigkeit trachtete. Alles Glück bewies ihr, dass sie nicht vergeblich arbeitete, und alles Unglück rüttelte sie auf, so dass sie nicht lässig werden konnte. Unter dem Druck dauernden Unglücks musste ihre Frömmigkeit zuletzt freilich zu einer rein knechtischen Unterwerfung unter das Gesetz herabsinken. Auch konnte das Bewusstsein, Strafe verdient zu haben, nicht Schritt halten mit dem, Strafe zu leiden. Die Vorstellungen vom Satan und von der Macht der Sünde bedeuteten nicht nur die Furchtbarkeit der Sündengefahr, sie haben bei Juden und Christen auch dazu gedient, das Gefühl der Verantwortlichkeit zu schwächen und und das Gewissen abzustumpfen, wie das schon bei Zacharia deutlich ist. Aber das ältere Judenthum wusste auch, was echte Busse war, und es erfuhr auch die Macht vergebender Gnade, durch die es sich im Jubel über die göttliche Hülfe zu freudiger Erfüllung der ihm gestellten Aufgabe erhob (Ps 51 14).

§ 22. Zorn und Gnade.

Unglück und Glück bedeuten nicht nur Anklage und Rechtfertigung, sondern auch Zorn und Gnade. Die Gerechtigkeit Israels betrachten die Juden niemals als den zureichenden Grund für die Gnade Gottes, aber auch der Zorn Gottes wird von ihnen nicht einfach aus der Sünde Israels begriffen. In seinem Zorn will Gott die Menschen strafen, da blickt er sie forschend an und stellt er sich

[1] So der Mal'ak Jahve Zach 1 12. Vgl. ferner die von Jahve bestellten Wächter auf Zions Mauern Jes 62 6, unter denen Engel gemeint sind, und übrigens Hiob 5 1 33 23.

ihre Sünden vor Augen (Ps 90 8). Straft er in seinem Zorn, dann straft er über das Mass (Ps 6 2 38 2 Jer 10 24). Uebrigens führte das Judenthum wie früher das alte Israel den Zorn Gottes keineswegs immer auf die Sünde zurück, auch unabhängig von ihr schien der Zorn da zu sein. Aufs tiefste kann er empfunden werden, ohne dass dabei von Sünde die Rede wäre [1]. Immerhin könnte da freilich als die Ursache des Zornes die Sünde, wenigstens die der Väter, gedacht sein (vgl. Ps 79 8 mit v. 5). Aber Ps 44 18 ff. protestirt die Gemeinde so energisch dagegen, den Zorn verdient zu haben, dass sie ihn offenbar auch nicht aus der Sünde der Väter begreifen will. Auch den Juden gilt der Zorn Gottes als eine unerklärliche Stimmung, die sich nun einmal auswirken will. Wenn Gott ihn nur an den Heiden, die ihn wirklich verdient hatten, auslassen wollte, statt an seinem Volke (Jer 10 25 Ps 79 6 7)!

Der Zorn Gottes wird auch in den Psalmen öfter als der leidenschaftlichste Affect vorgestellt (זַעַם, חֵמָה, עֶבְרָה, קֶצֶף Ps 90 7 9), er brennt und raucht (Ps 74 1 79 5 80 5). Da verstösst Gott sein Volk und verabscheut es (זנח Ps 44 10 מאס Ps 78 59 נטשׁ Ps 27 9). Er schiesst seine Pfeile auf Israel (Ps 38 3) und schleudert es zu Boden (Ps 102 11). Er bahnt seinem Zorn einen Weg (Ps 78 50) und lässt seine Schrecken gegen sein Volk los (Ps 88 16 17), wie die Wellen des Meeres stürzen sie über Israel her (Ps 42 8).

Aber ebenso oft wird der Zorn Gottes als blosse Gleichgültigkeit gegen sein Volk empfunden. Von Gott verlassen zu sein war für die Juden ein noch schrecklicherer Gedanke als von ihm geschlagen zu werden. In seiner Gnade gedenkt Gott an sein Volk, da sieht er sein Elend an, er wendet sich zu ihm (Ps 25 16) und lässt sein Gebet vor sich kommen (Ps 79 11), da ist er ihm nahe (Ps 34 19) und begegnet ihm (Ps 59 11), in seiner Hülfe lässt er es sein Angesicht schauen (Ps 11 7 17 15 vgl. Jes 25 9). Aber wenn er zürnt, ist Israel vor seinen Augen verborgen (Ps 31 23), er vergisst sein Volk (Ps 9 19), er verlässt es (Ps 22 2) und tritt fern (Ps 10 1). Vergeblich sucht Israel dann sein Angesicht, er verhüllt es (Ps 13 2) und verbirgt sich (Ps 55 2). Da konnte das Gebet Israels in der Himmelshöhe nicht mehr hörbar werden (Jes 58 4 vgl. Thr 3 44), es war, als ob der Himmel die Menschen von ihrem Gott schiede und Gott den Himmel zerreissen müsste, um ihnen nahe zu kommen (Jes 63 19).

---

[1] Ps 13 22 27 9 42 8 60 3 74 1 77 8 ff. 88 8 ff. 102 11.

Gottes Zorn bedeutet auch einfach seine Unthätigkeit. Er waltet zunächst immer zu Israels Gunsten (עשה Jes 44 23 Ps 22 32 37 5 52 11 vgl. פָּנַל יהוה Ps 90 16 95 9). Sofern er durch sein blosses Wort waltet — und er thut das namentlich in Antwort auf Israels Gebet — hat auch sein Reden diesen Sinn (Ps 85 6). Dagegen bedeutet das Schweigen Gottes, dass er die Menschen dem Verderben anheimfallen lässt (Ps 28 1 35 22 83 2 109 1). Auch vom Schlafen Gottes redeten die Juden dann noch. „Erwache, warum schläfst du“ (Ps 44 24 vgl. 121 3)! Sein Aufstehen und Erwachen war Israels Rettung (קום Ps 12 6 נְשָׂא Ps 7 7 עור Ps 44 24 Job 8 6 הֵקִיץ Ps 17 15).

Das andauernde Unglück Israels gab der jüdischen Auffassung vom Zorne Gottes ihren eigenthümlichen Character. In Zeiten der Noth erschien die ganze Geschichte der Gemeinde seit der Zerstörung Jerusalems als eine Aera des Zornes, der erst in der messianischen Zeit ein Ende nehmen sollte (Ps 85 4 ff. Dan 8 19 11 36). Es war aber auch etwas anderes, ob der nationale Gott Israels oder der Gott des Himmels auf sein Volk zürnte. Jener musste sich bald wieder gnädig beweisen, weil er selbst Israels bedurfte, dieser konnte Israels vielleicht auch entrathen. Aus manchen Gründen erschien den Juden freilich die Beziehung Gottes zu ihnen unlöslich, aber der Herr aller Welt konnte zuletzt doch thun, was ihm beliebte, und zuweilen schien es, als ob er es auch thun wolle. Mit schwerem Unglück stellte sich die Empfindung ein, dass der alte Zorn unversöhnlich fortbestehe und nie ein Ende nehmen werde (Ps 74 1 77 8 ff. 79 5 vgl. 44 24). Sein Verhalten gegen Israel war nun einmal ein anderes geworden (Ps 77 11 vgl. Mal 3 6).

So stolz sich die Juden im Bewusstsein der Gnade und der Erwählung Gottes über die Welt erhoben, so bitter empfanden sie von Gott verstossen ihre Vereinsamung in der Welt (Ps 25 16). In ihrem Unglück kam die Gemeinde sich vor wie ein Käuzlein auf dem Dach (Ps 102 7 8). Die Welt kümmerte sich um sie so wenig wie um einen Todten (Ps 31 13), auch die ihr sonst freundlich Gesinnten traten ihr jetzt fern und verabscheuten sie (Ps 31 12 38 12 88 9 19 142 5). Wie ihr geschichtliches Elend, so erschien ihr dann wohl auch das natürliche als ein Werk des göttlichen Zornes. Unter dem Druck dieses Zornes musste sie leben, derselbe Zorn schien es aber auch zu sein, was eine Generation nach der anderen in den Tod jagte (Ps 90)[1]. Wenn Gott den armseligen Menschenkindern

[1] Das Unglück der Gemeinde ist hier zunächst ihr geschichtliches

doch ein wenig Ruhe gönnte, ehe sie dahin mussten (Ps 39 vgl. Job 7 1ff. 14 1ff.)! Aber nicht nur die Einzelnen vernichtete Gott in seinem Zorn, auch der Gemeinde als solcher schien die Vernichtung zu drohen. Ihre ganze Vergangenheit war eine Kette von Elend (Ps 31 11 88 16 102 4ff.), jetzt brach Gott ihre Lebenskraft. Sie fühlte sich wie ein hoffnungslos Kranker (Ps 6 13 22 31 38 41 88). Ehe sie ihren Lauf durch die Geschichte vollendet hatte, sollte sie sterben, wie ein Mensch, der mitten aus dem Leben abgerufen wird. Wenn doch Gott, der selbst ewig war, seiner Gemeinde eine Zukunft schenken wollte (Ps 102 12f. 24—29)! Angstvoll suchte man zu dieser Hoffnung durchzudringen. Es war unsäglich schwer, so lange der Druck des Unglücks fortbestand (Ps 77).

Aber das Furchtbarste war doch der Zorn Gottes selbst, die Aufhebung der Gnadengemeinschaft, in der Israel mit Gott stand. Wie diese Gemeinschaft das höchste Gut Israels war, besser als das Leben (Ps 63 4), so war ihre Aufhebung auch schlimmer als der Tod. Diese Gemeinschaft war in gewissem Masse eine räumliche. Eine exilirte Gemeinde empfindet Ps 42 43 ihre Trennung vom Tempel als eine Trennung vom lebendigen Gott, dem sie einst nahe sein durfte. Für die nachexilische Gemeinde bedeutete es überhaupt die schrecklichste Eventualität, dass sie wie einst die Väter von Gottes Angesicht, d. h. aus seiner Nähe verstossen werden könnte. Aber in seinem Zorne machte Gott Miene, als ob er Israel wieder aus seinem Hause vertreiben oder — was im Grunde dasselbe war

---

Elend und ihre Bitte geht lediglich dahin, dass Gott diesem abhelfen möge (v. 13—17). Aber die Klage (v. 7—12) hat noch einen anderen Inhalt. Bei dem geschichtlichen Unglück der Gemeinde erscheint den Frommen auch ihre natürliche Kurzlebigkeit in einem besonderen Lichte. Weil sie in den gegenwärtigen Zeitläuften ihr Leben unter dem Druck des Zornes Gottes verbringen und den Erweis seiner Gnade nicht erfahren, scheint sie auch im Tode der göttliche Zorn vor der Zeit dahinzuraffen. Obendrein kann der Einzelne sein kurzes Leben dadurch noch mehr kürzen, dass er durch Sünde den göttlichen Zorn in besonderem Masse gegen sich aufruft. Denn Gottes Zorn bedeutet hier vor allem, dass er die Sünden der Menschen unnachsichtlich straft. Dies zu bedenken ist die einzige Lebensweisheit, die den Menschen bleibt. Dass so alle Einzelnen unter dem Zorn Gottes leiden, soll für Gott Motiv sein, dem geschichtlichen Elend der Gemeinde ein Ende zu machen. Aber um Verlängerung des Lebens oder gar um Aufhebung des Todesgeschicks wird nicht gebeten. Unlogisch, aber psychologisch verständlich ist der Gedankengang auch im Eingang des Liedes. Da wird die Ewigkeit Gottes, die der Trost der Gemeinde ist, zuerst durch die Vergänglichkeit der Menschen illustrirt, dann aber die eigene Vergänglichkeit als ein furchtbares Geschick empfunden.

— als ob er in seinem Lande nie wieder Wohnung nehmen wolle, das er einst verlassen hatte.

Umgekehrt erschien die Gnade Gottes gegen Israel als ein unbegreifliches Wunder. Was waren doch die Menschen, dass er sich ihrer annahm (Ps 8)! Es war die unendliche Herablassung dessen, der in der Höhe und im Heiligthum wohnte (Jes 57 15 66 2 Ps 113 5ff.). Aber das Wunder war wirklich, so oft die göttliche Hülfe Israel aus der Noth rettete. Er verachtete und verabscheute die Niedrigkeit der Niedrigen nicht (Ps 22 25), er krönte sie mit Gnade und Barmherzigkeit (Ps 103 4). Da konnte Israels Geschick in völlig anderem Lichte erscheinen. Dann war es wohl, als ob Gottes Gnade unverlierbar und die ganze Geschichte seines Volkes von ihr durchwaltet wäre, nur für kurze Augenblicke schien sein Zorn dazwischen getreten zu sein (Ps 30 6 103 17ff.). Der Glaube an die Erwählung Israels und den Bund, durch den Gott sich ihm ein für alle Mal verpflichtet hatte, bedeutete für das ältere Judenthum keine Selbstverständlichkeit der göttlichen Gnade. In den Psalmen ist von der Erwählung und dem Bunde in diesem Sinne sehr wenig die Rede[1]. Vielmehr wird von seiner Gnade und Treue geredet, die Gegenstand geschichtlicher Erfahrung und immer neuer Erfahrung sind. Deshalb heisst Gott hier Israels König (Ps 5 3 44 5 68 25 74 12 84 4 89 19 vgl. 98 6 145 1), sein Hirt (Ps 23 1 80 2) und Hüter (Ps 121 4) und nennt Israel sich die von ihm geweidete Heerde (Ps 74 1 79 13 80 2 95 7 100 3 vgl. 23 1f.), das Werk seiner Hände (Ps 138 8), den Mann zu seiner Rechten (Ps 80 18), seine Geliebten (Ps 60 7), seine Taube (Ps 74 19), sein Kleinod (Ps 83 4). Er erbarmte sich über sein Volk wie ein Vater über seine Kinder (Ps 103 13), das Geschlecht seiner Kinder heissen die Frommen (Ps 73 15). Seine Engel müssen sie auf den Händen tragen (Ps 91 11 12), aber die Frommen bitten auch ihn selbst, dass er sie unter den Schutz seiner Flügel nehme und wie seinen Augapfel behüte (Ps 17 8 vgl. Zach 2 12). „Meine Seele hält sich an dir, deine Rechte fasst mich fest“ (Ps 63 9).

Allerdings ist der Gedanke, dass Gott sein Volk oder die Frommen liebe, im Judenthum nicht heimisch (vgl. Ps 47 5 146 8 Prv 3 12 15 9), Gott liebt eher den Berg Zion (Ps 78 68 87 2) als

[1] Vom Bunde mit Israel oder den Vätern wird geredet Ps 25 14 105 8ff. 106 45 111 5 9, mit David Ps 89 4 29 35 40. Von der Erwählung des Volkes Ps 33 12 65 5 78 67 68 105 6 43 106 5 135 4, Jerusalems 78 68 132 13, Moses 106 23, Aharons 105 26, Davids 78 70 89 4 20.

sein Volk. Im Buche Maleachi wird seine Liebe zu Israel daraus dargethan, dass er Esau hasst (Mal 1 2ff.). Wenn er sich dabei den Vater Israels nennt, so bedeutet das für die Juden wie für die Israeliten etwas anderes als wir mit dem Worte Vater verbinden (Mal 1 6). Wohl aber konnten sie auf das lebendigste die allwaltende Gnade Gottes empfinden, der sie im Licht der Sonne sein Licht sehen liess (Ps 36 10) und Tag und Nacht über ihrem Leben wachte (Ps 3 6 4 9 121 6ff.), der sie im Mutterleibe gebildet hatte (Ps 139 13ff. Job 10 8—12) und ihnen das tägliche Brot gab. Verlassen und verfolgt stand Israel in der Welt da, die Bosheit der Menschen that das Mögliche, um ihm die Gewissheit der göttlichen Gnade zu nehmen, aber im Erntesegen wurde sie ihm doch gewiss, da deckte Gott seinem Volke einen Tisch angesichts seiner Feinde (Ps 23 5). Auch darum wollte es der Welt gegenüber nicht verzagen. Allerdings erstreckte diese Gnade Gottes sich auch auf die gesammte Creatur. Allem, was da lebte, gab er seine Speise zu seiner Zeit (Ps 104 11—16 21 27f. 145 15 16 147 9) und durch die Aufrechterhaltung der Naturordnung, durch den regelmässigen Wechsel von Sommer und Winter, von Tag und Nacht ermöglichte er allen seinen Geschöpfen das Dasein (Gen 8 21 22 9 1—17 Ps 36 7). Wenn er aber ihnen allen so gnädig war, dann konnte er unmöglich seinem Volke seine Gnade entziehen. Unabänderlich war sein Herrscherwille, nach dem Sonne, Mond und Sterne ihre Bahn gingen, das sollte die Unabänderlichkeit seines Gnadenwillens verbürgen, nach dem Israel sein Volk war (Jer 31 35—37 33 20f.). In der Gewissheit aber, dass seine Gnade gegen Israel ewig sei, fügte sich auch der Einzelne immer noch gern in das Geschick der Sterblichkeit (Ps 103 14ff.).

Freilich hatte man noch andere Bürgschaften der Gnade Gottes, von denen man mehr redete, die aber auch um so mehr die Wahrheit des Gottvertrauens fälschen konnten, den Tempel und die heilige Schrift.

Der zweite Tempel wurde von den Juden in eigenthümlicher Weise geschätzt. Bald sagten sie, Gott wohne dort, und bald, er werde einst dorthin zurückkehren. Einigermassen war dabei der religiöse Fortschritt im Spiel. Die Vorstellung, dass Gott wirklich im Tempel gegenwärtig sei, widersprach eigentlich der Idealität des prophetischen Gottesglaubens. Früher hatte man auf Grund dieses Glaubens daran festhalten können, dass er in dem längst bestehenden Heiligthum wohne. Nicht so leicht konnte die nachprophetische

Gemeinde glauben, dass er in das neuerbaute Heiligthum wieder eingezogen sei. Vor allem aber schloss man aus dem Ausbleiben der messianischen Zeit, dass Gott noch nicht wieder hier weilte. Wäre er wirklich hier gegenwärtig gewesen, dann hätte seine Herrlichkeit längst auf sein Volk hinüberstrahlen müssen. Im Blick auf das Elend der Gemeinde hiess es, Gott werde erst kommen[1]. Aber für gewöhnlich betrachtete man ihn durchaus als im Tempel gegenwärtig. Dieser Glaube beherrschte den Cultus und so oft man sich des Erreichten freute, hiess es, Gott sei schon da. Jerusalem war die Stadt Gottes, der heilige Berg der Schemel seiner Füsse. Gott hatte diesen Ort nun einmal erwählt, den er mehr liebte als alle anderen Wohnungen Jakobs. Ewig wollte er hier bleiben, so fest wie Himmel und Erde hatte er hier sein Heiligthum gegründet.

Zum heiligen Berge wandte man sich beim Gebet[2]. Vom Zion kam die Erhörung und die Hülfe[3]. Wunderbar war es freilich, dass der Gott des Himmels auch hier auf der Erde wohnte, aber seiner Gnade hatte es so gefallen. Vom Himmel sah er auf sein Heiligthum und hörte, was hier gebetet wurde, mit seinem Auge, aber auch mit seinem Herzen war er hier (I Reg 8 27—30 9 3 vgl. Dt 26 15). Alles und jedes Glück war der heiligen Stadt sicher, hierher hatte Gott den Segen bestellt. Hier lebte man unter dem Schatten des Allmächtigen wie die Küchlein unter den Flügeln der Henne. Gott gewährte hier Schutz vor allem Uebel, auch vor dem Hader der bösen Zunge (Ps 31 21). In den Vorhöfen Gottes gedieh Israel in unverwüstlicher Lebenskraft wie ein Oelbaum. In einzigartiger Weise genoss man hier den Anblick seiner Herrlichkeit und Gnade, was der Fromme hier schauen durfte, trat ihm auch dann vor Augen, wenn er in der Stille der Nacht auf seinem Lager betete (Ps 63 3—7). Ueberschwänglich war aber das Glück des Pilgers, der nach mühseliger Wallfahrt die heilige Stadt sah (Ps 84 122). Deshalb konnte Jerusalem als das höchste Gut erscheinen, das der Jude auf Erden besass. „Vergesse ich deiner, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen“ (Ps 137 5)! Aber auch alle Hoffnungen Israels liessen sich dahin zusammenfassen, dass es immerdar im Hause Gottes, d. h. sowohl in seinem Lande als in seinem Tempel bleiben werde.

---

[1] Vgl. oben S. 316 Anm. 1. Aber Mal 3 1 wird auch der zukünftig kommende Gott näher als מַלְאַךְ הַבְּרִית bezeichnet.

[2] Vgl. I Reg 8 48 Jon 2 8 Dan 6 11.

[3] Absichtlich wird die Hülfe Ps 14 2 7 20 3 7 sowohl aus der himmlischen als aus irdischen Wohnung Gottes hergeleitet.

Es war, als ob eigentlich nur Gott im Lande ansässig wäre, die Juden fühlten sich als seine Beisassen und Schutzbürger. Haus (בַּיִת) bedeutet im Hebräischen wie im Syrischen überhaupt das Besitzthum (I Sam 25 1 I Reg 2 34), das Haus des Königs ist auch sein Reich. Deshalb nannten die Israeliten Kanaan Jahves Haus (Hos 8 1 9 15) und daher bezeichneten auch die Juden das Wohnen im heiligen Lande gern als ein Wohnen im Hause Gottes, in seinem Zelte oder in seinen Vorhöfen. Die Güter des Landes erschienen ihnen als die Güter des Hauses Gottes. Aber sie dachten bei dem Hause Gottes immer zugleich an den Tempel. Ueberhaupt aber hatte das Wohnen in der Nähe Gottes für sie einen anderen Sinn als für die alten Israeliten. Diesen war es als selbstverständlich erschienen, dass Jahve inmitten seines Volkes wohnte und Israel in seinem Hause weilte. Dagegen bedeutete für die Juden, dass sie bei Gott wohnen, ihn in seinem Tempel verehren (s. o. S. 324) und seine Gnade und Herrlichkeit hier anschauen (Ps 27 4 63 3) durften, die unbegreifliche Erwählung (Ps 65 5) Israels und die Bürgschaft dafür, dass sie mit dem Gott des Himmels und der Erde in Gemeinschaft standen. Das war für sie die Quelle eines fanatischen Gottvertrauens, dessen Macht Griechen und Römer zu fühlen bekamen, aber man kann auch die hohe positive Bedeutung nicht verkennen, die der Glaube an Gottes Wohnen im Tempel für die Frömmigkeit hatte. Auch als der unerbittliche Richter war er hier seinem Volke nahe, der die Gottlosigkeit und das Unrecht nicht duldete und sie einst für immer vernichtete (Ps 5 5ff. 15 24 3–6 50 2ff.)[1].

Erweis und Bürgschaft der göttlichen Gnade ist ferner die Offenbarung. Gott hat seinem Volke den Weg zum Leben kundgethan, auf dem es dem Tode entgegengeht (Ps 16 11), den Weg der Wahrheit, der sich im Heil Israels als solcher erweist (Ps 25 5 26 3 86 11 vgl. 19 8 10 93 5 111 7), den ewigen Weg, der immerdar bleibt, während der Gottlosen Weg vergeht (Ps 1 6 139 24). Die Offenbarung des göttlichen Willens ist Rath (יָעַץ Ps 16 7 עֵצָה Ps 73 23 107 11) und Unterweisung (Ps 50 16 17). Sie liegt zunächst freilich im Gesetz[2] vor (Ps 94 12). Gottes Zeugnisse sind die Berather der

[1] Vgl. Stud. u. Krit. 1884, 689–740. W. R. Smith, Rel. Sem. 78. Aehnlich heissen bei den Muslimen die Bewohner Mekkas die Nachbarn Allahs und die Pilger seine Gäste, ebenso die Bewohner Medinas Muhammeds Nachbarn und die Pilger Muhammeds Gäste (Snouck, Mekka I 215, II 10). — Gegenstand der Gnade ist übrigens auch für die Juden Zion und das heilige Land (Ps 85 2 102 14ff.).

[2] Das heilige Los wurde nach dem Exil nicht wiederhergestellt, obwohl

Frommen (Ps 119 24), Israel ist dadurch weiser als alle Menschen (Ps 119 98 ff.). Deshalb wird auch das Gesetz Israels kostbarstes und unverlierbares Gut genannt (Ps 19 11 119 14 98 111), sein Trost im Leiden (Ps 119 92) und seine Burg (Neh 8 10 lies תּוֹרַת יהוה).

Aber das ältere Judenthum ist noch fern von einer rein supranaturalistischen Auffassung des Gesetzes, neben und über dem Gesetz stand hier noch das Gewissen. Das Urtheil des Gewissens reicht freilich nicht aus, um dem Menschen in allen Fällen den göttlichen Willen zu offenbaren, das Gesetz muss ihm den Weg weisen, es giebt ihm erleuchtete Augen und macht die Einfältigen weise. Aber es bezeugt sich auch dem Herzen als vollkommen und rechtschaffen, als lauter und rein. Deshalb vertraut der Mensch sich getrost seiner Führung an, hieraus gewinnt er die Zuversicht, dass es in der That gerecht sei (s. o. S. 418). Seinem Wesen nach ist es nichts als Moral. Uebrigens war die jüdische Gemeinde sich wohl bewusst, dass der blosse Besitz des Gesetzes nichts bedeutete. Auch so konnte sie aus Unwissenheit sündigen (Ps 19 13). Sie fühlte sich aber auch ausser Stande, ihren Wandel überall am göttlichen Willen zu messen. Gott musste sie prüfen, ob sie auf dem rechten Wege war (Ps 139 23), er musste sie leiten, damit sie nicht von seinen Geboten abirrte (Ps 119 10 102), er musste ihr endlich den Ernst des Wollens geben, indem er ihr Herz zum Gesetz wandte (Ps 119 36). „Vereinige mein Herz zu dem Einigen, dass ich deinen Namen fürchte“ (Ps 86 11)![1] Ueberhaupt ist in den Psalmen vom Gesetz sehr wenig die Rede und für das ältere Heidenthum war die Offenbarung des göttlichen Willens thatsächlich viel mehr als ein todtes Buch. Es ist die immerwährende Führung zum gottwohlgefälligen Wandel, was die Gemeinde erbittet (Ps 5 9 25 4 27 11 51 13 f. 141 3 f. 143 8 10) und Gott ihr verheisst (Ps 32 8). Des Nachts züchtigt die Frommen ihr Gewissen, darum preisen sie den Gott, der ihr Los aufs Liebliche fallen liess, indem er Israel vor dem Götzendienst der Heiden bewahrte (Ps 16 7).

Neben dem Gesetz hatte man die göttliche Verheissung[2]. Das geschriebene Wort der Propheten war für die Juden in anderer Weise Gegenstand des Glaubens, als das mündliche es gewesen war.

---

man es anfangs vermisste (Neh 7 65). Auch darin zeigt sich der Einfluss der Prophetie. Aber noch im Buche Maleachi ist die mündliche Lehre der Priester die Hauptsache: die Lippen des Priesters behüten die Erkenntniss (Mal 2 7).

[1] Vgl. Dt 29 3 Mal 2 5: Ich gab Levi Furcht (vor mir) und er fürchtete mich.

[2] Vgl. Ps 12 7 18 31 33 4 11 60 8 ff. 89 20 ff. 130 5.

Schon während des Exils wurde es in einem Sinne gelesen, der den Intentionen der Propheten wenig entsprach. Merkwürdig ist, dass auf Grund von Jer 23 5 „Spross“ (צֶמַח ohne Artikel) schon bei Zacharia als eine selbstverständliche Bezeichnung des messianischen Königs erscheint (Zach 3 8 6 12). Die damalige Zeit glaubte an die Nähe der messianischen Zukunft wohl auch deshalb, weil die 70 Jahre, die Jeremia als Dauer der Strafe in Aussicht genommen hatte, verstrichen waren (Zach 1 12). Ezechiel reflectirt darüber, wie die Weissagung früherer Propheten von einem Ansturm der Heiden auf Jerusalem sich noch erfüllen könne (Ez 38 17 39 8)[1]. Die prophetischen Schriften sollten eigentlich der zureichende Ausdruck der Hoffnung sein, mit der man sich für die Zukunft tröstete. Thatsächlich genügten sie dafür freilich nicht. An zahlreichen Stellen fügten die Juden der prophetischen Drohung die Verheissung bei, ohne die sie die Drohung nicht mehr fassen konnten, an anderen gestalteten sie die prophetische Verheissung weiter aus, wie es ihren Bedürfnissen entsprach. Denn das schien selbstverständlich, dass den Propheten alles geoffenbart war, was die Gemeinde bedurfte. Aber in Zeiten der äussersten Noth genügte es nicht zu wissen, dass es überhaupt ein zukünftiges Heil gab, vielmehr wollte man auch wissen, dass sein Eintritt unmittelbar bevorstehe. Die Prophetenbücher gaben auf die Frage „wie lange“ keine Antwort, wenn auch die Rechenkunst sie ihnen zu entlocken suchte (Dan 9). Ebenso wenig gab es in der Gegenwart Propheten, die sie hätten geben können (Ps 74 9). Es war ein unerfüllbarer Wunsch, dass in der letzten Noth das ganze Volk die Nähe des Heils weissagen würde (Jo 3), und man erfuhr es auch, dass die gelegentlich noch aufflammende ekstatische Begeisterung einem unreinen Geist entstammte (Zach 13 2–6).

Den unvollständigen Prophetenschriften trat deshalb das Gegenbild eines himmlischen Weissagungsbuchs (כְּתָב אֱמֶת Dan 10 21) gegenüber, nach dem die Weltgeschichte sich abspielte[2] und das von jeher die Quelle der prophetischen Offenbarung gewesen war. Mitgetheilt war den alten Propheten alles, was es enthielt, wenn man es auch in ihren Schriften nicht mehr las. Wer aber von der Nähe der messianischen Zeit überzeugt war, der meinte sich auch vorstellen

[1] Dagegen liegt Jes 34 16 eine Textentstellung vor; vgl. Bleek, Einl.[4] 554 und Dillmann z. St. — Umgedeutet sind die Worte Jes 40 3 in Mal 3 1. Aus dem Gog von Magog sind im Buche Joel Heuschrecken geworden.

[2] Vgl. auch Ps 139 16.

zu müssen, wie die Mittheilung darüber an diesen oder jenen Seher des Alterthums ergangen war. Deshalb trug man in die Prophetenschriften auch vollständige Weissagungen ein, die die gegenwärtige Zeit als die letzte bezeichneten. Aber man verfasste zu dem Zweck auch besondere Schriften, zunächst unter dem Namen von solchen Gottesmännern, die wie Daniel und Henoch in der heiligen Schrift als Empfänger von Offenbarungen bezeichnet zu sein schienen, von denen aber keine Bücher erhalten waren. Aber so sehr diese apokalyptische Literatur sich an die heilige Schrift anlehnt, sie entstammt zunächst überall der eigenen Gewissheit von der Nähe des Heils. Grossartig tritt das im Buche Daniel in die Erscheinung. In Wahrheit bedeutete die Zukunftshoffnung der Juden sehr viel mehr, als dass sie sich an die verheissenden Worte der Propheten anklammerten, und wenn sie sich umgekehrt auch der Strafpredigt der Propheten immer neu unterwarfen und selbst ihre Drohungen auf sich bezogen, so unterwarfen sie sich damit auch dem Urtheil des richtenden Gewissens[1].

Dem eigenthümlichen Wesen des Zornes und der Gnade entspricht das der Furcht und des Vertrauens. Das Vertrauen auf den alleinigen Herrn der Welt war hier der Glaube an Gottes Wunder und die Rettung, die man erfuhr, war äusserlich angesehen oft von so geringer Bedeutung, dass nur der Glaube in ihr die Wundermacht Gottes erkennen konnte. Aber je weniger Anhalt das Gottvertrauen in der äusseren Wirklichkeit hatte, um so wahrer konnte es sein, um so mehr konnte es dem entsprechen, das Jesaja vergebens gefordert hatte. Furcht wurde auch nicht nur durch Unglück und Vertrauen nicht nur durch Glück geweckt. Freilich erweckte Unglück zunächst Furcht, weil es Anklage und Zorn bedeutete, und Glück Vertrauen, weil es Rechtfertigung und Gnade bedeutete. Aber umgekehrt wird die Furcht auch durch das Glück hervorgerufen. Da ist die Frömmigkeit besorgt, dass das Bewusstsein der Gnade und Rechtfertigung in die falsche Sicherheit ausschlage, die Gott verhasst ist (Ps 30 7 ff.). Noch mehr wird aber das Vertrauen durch die Noth geweckt, ja hier hat es recht eigentlich seine Stelle. Die fromme Gemeinde sieht mit kühner Zuversicht der drohenden Kriegs- und Pestgefahr entgegen (Ps 16 91) und der Macht der Welt gegenüber kann sie gerade dann getrost sein, wenn sie sich ohnmächtig fühlt (Ps 116 10 vgl. v. 6). Dann gedenkt sie

[1] Vgl. ZATW 1884, 222 ff.

der früheren Zeiten, in denen Gottes Wunder die Väter retteten (Ps 143 5). Geduldig kann sie Verfolgung tragen, indem sie Gott die Rache befiehlt (Ps 38 14—16). Dies Vertrauen wächst auch mit der Grösse der Noth. Kommt es aufs äusserste, steht die Existenz der Gemeinde und der Religion auf dem Spiel, dann ist ihr die göttliche Hülfe unzweifelhaft. Der Kreis, aus dem das Buch Daniel stammt, hat schwerlich eine Hand gegen die Syrer erhoben, aber diese Menschen glaubten die Tage zählen zu können, innerhalb deren Gott einschreiten müsste. In solchen Augenblicken stand das Judenthum auf einem Felsen [1].

Der Wechsel von Furcht und Vertrauen und damit die Lebendigkeit der Religion tritt uns in grosser Anschaulichkeit im Gebet der Juden vor Augen, wie es im Psalter vorliegt. Der Lebendigkeit der Religion konnten feststehende Formen des Gebets nicht genügen, das in Glück und Unglück immer neue Erlebniss forderte auch einen immer neuen Ausdruck. Die Gebete des Psalters beziehen sich grösstentheils auf bestimmte geschichtliche Situationen der Gemeinde. Wir können dieselben freilich nicht mehr nachweisen, weil die nachexilische Geschichte uns zumeist unbekannt ist, obendrein setzen die Psalmendichter die jedesmalige Situation als bekannt voraus. Gleichwohl ist dieser Ursprung der meisten Psalmen zweifellos. Rückhaltlos schüttet die Gemeinde in ihrem Gebet ihr Herz aus (שִׁפְכָה Ps 62 9 102 1)[2], sie giebt jeder Empfindung Ausdruck, die ihre Noth in ihr wachruft, und führt uns damit den Kampf zwischen Verzagen und Hoffen vor Augen, in dem ihr Herz schwebt. Aber göttliche Gewissheit kann ihrer inneren Noth ein Ende machen. Da findet sie Beruhigung (דּוּמִיָּה Ps 22 3), ihr Herz wird getrost (Ps 57 8), an die verzweifelte Klage reiht sich plötzlich [3] die zuversichtliche Erwartung der göttlichen Hülfe: weicht von mir alle ihr Uebelthäter (Ps 6 9 ff.)! Zuweilen vernimmt sie die Erhörung ihrer Bitte in göttlicher Antwort (Ps 12 6 vgl. 91 14 ff.) [4].

---

[1] Characteristisch ist hierfür die in ihrer Art grosse literarische Kunst, die von den Apokalyptikern aufgeboten wird. Im Buche Daniel frappirt daneben die behagliche Breite der Erzählungen von c. 1—6.

[2] Der Ausdruck findet sich freilich schon I Sam 1 15. Vgl. auch I Sam 7 6.

[3] Eigenthümlich wechseln in Ps 9 10 flehentliche Bitte um Hülfe und Jubel über ihr antecipirtes Eintreffen beständig mit einander ab.

[4] Erhören (עָנָה) heisst antworten. Gott antwortet freilich auch mit der That, wenn er dagegen seine Hülfe verweigert, so schweigt er (Ps 28 1 35 22 83 2 109 1). Ueberhaupt leben in der Gebetssprache hier wie überall in der Welt die älteren Formen der Gottesvorstellung und des Cultus fort. „Alle

Gewissheit der Erhörung tritt da ein, wo die Sache Gottes auf dem Spiele steht. Da erscheint die Nothwendigkeit der göttlichen Hülfe so evident, dass sie unter Umständen in vorwurfsvoller, ja fast trotziger Klage gefordert wird (Ps 44). Aber langandauernder Leiden, die die Gemeinde wie eine unheilbare Krankheit aufzureiben drohen, wird ihr Glaubensmuth nicht so leicht Herr. Dann klagt sie zuweilen in einer Wehmuth, die keine Zuversicht aufkommen lässt (Ps 39 90 102). Ergreifend schildert Ps 77, wie in solcher Lage der Zweifel nach langem Ringen im Gedanken an die Wunder der Vorzeit zur Ruhe kam, und in grösster Naturwahrheit tritt uns das Auf- und Niederwogen von Verzweiflung und Hoffnung in Ps 42 43 vor Augen.

§ 23. Das Wesen der Frömmigkeit.

Furcht und Vertrauen sind für die Juden wie für die Propheten nicht blosse Stimmungen, die den Menschen anwandeln, sie sind vielmehr der nothwendige Ausdruck der Frömmigkeit, die Gott fordert. Vor allen Dingen will er gefürchtet sein, man huldigt ihm mit Zittern (Ps 2 11). Wenn er die Gottlosen zur Rechenschaft zieht und dadurch seine Gemeinde rettet, so erweckt das bei ihr nicht nur Freude und Dank, sondern auch Furcht (Ps 52 8), sie dankt ihm, indem sie vor ihm bebt (Ps 22 24). Aber auch das Vertrauen zu Gott erscheint den Juden wie dem Hosea, Jesaja und Jeremia in hohem Masse als eine Forderung der Gottesfurcht. Das Stillesein zu Gott (Ps 37 7 39 3 62 2 6) kann freilich auch die Gestalt kindlichen Zutrauens annehmen (s. o. S. 438), aber vor allem vertraut die Gemeinde auf ihn, weil sie ihn allein fürchtet. Sie vertraut nicht auf Reichthum wie die Gottlosen, die damit auf Unrecht vertrauen (Ps 49 7 52 9 62 11), sie vertraut auch nicht wie die Heiden auf Rosse und Wagen (Ps 20 8), auf sterbliche Fürsten (Ps 118 8 9 146 3 ff.) oder auf menschliche Weisheit, alle Menschen und alle menschlichen Machtmittel erachtet sie für Lüge (Ps 116 11). Daran denkt sie auch, wenn sie selbst das Schwert führen muss (Ps 44 8 21 8), Gott soll ihrer Ohnmacht beistehen und ihre Einfalt behüten (פְּתָאִים Ps 116 6). Er hat aber vor allem deshalb kein Gefallen an der Stärke der Rosse noch an Jemandes Beinen (Ps 147 10), weil die Menschen sich damit gegen ihn empören wollen. Im Unter-

Morgen hörst du meine Stimme, alle Morgen lege ich dir (mein Gebet) vor und schaue aus (Ps 5 4). In alter Zeit schaute man nach Zeichen aus, die das Nahen der Gottheit und die Annahme des Opfers ihrerseits bewiesen.

schiede von den Heiden, aber auch von den Vätern, die ihren Unglauben mit dem Untergang büssten, glaubt die Gemeinde an Gottes Wundermacht und Gnade (Ps 78 18 f. 22 32 106 7 12 13 24). Dies Gottvertrauen ehrt aber auch den wahren Gott vor der gottlosen Welt, mit dem unsträflichen Wandel wird es als die Summe der göttlichen Forderung hingestellt. „Richte mich, Herr, denn ich bin in meiner Unschuld gewandelt und habe auf den Herrn vertraut, ohne zu wanken! Prüfe mich, Herr, durchläutere meine Nieren und mein Herz! Denn deine Güte war mir vor Augen und ich bin gewandelt in deiner Wahrheit“ (Ps 26 1—3 vgl. 37 3 34). Deshalb ist es aber für die Gemeinde auch ein Grund der Hoffnung, dass sie immerfort in ihrem Unglück auf Gott vertraut und sein Lob vermehrt (Ps 71 14). „Behüte mich, denn ich vertraue auf dich“ (Ps 16 1 25 21)!

Es war freilich nicht leicht, dies Vertrauen immerdar zu bewähren, es wollte in religiöser Selbstbeobachtung und Selbstzucht beständig gepflegt und energisch behauptet sein. Mehrfach haben wir in den Psalmen Selbstbetrachtungen vor uns, in denen der Glaube im Rückblick auf den Kampf, den er zu bestehen hatte, seinen Sieg über den Zweifel dauernd festzuhalten sucht. So treten in Ps 121 das verzagende und das glaubende Israel einander gegenüber (vgl. Ps 77). Damit wird der Glaube sich selbst objectiv, wie auch die öftere Selbstanrede in den Psalmen zeigt: was betrübst du dich, meine Seele, und bist so gebeugt (Ps 42 43 vgl. 62 2 6)! Das Gebet wird da ein bewusst angewandtes Mittel, den Glauben zu stärken.

Aus der Natur des jüdischen Gottvertrauens versteht es sich, dass hier als die religiöse Cardinaltugend die Demuth (עֲנָוָה) erscheint, die Frommen heissen die Demüthigen (עֲנָוִים)[1]. Es bedeutet aber

---

[1] עָנָו heisst gering, arm (Am 2 7 Jes 11 4 29 19; vgl. Am 8 4 Jes 32 7, wo das Q'rê beide Male עֲנִיִּים fordert, und Prv 14 21, wo es für עניים vielmehr ענוים bietet). עָנָו ist aber auch der Geduldige (Num 12 3) und Demüthige (Prv 16 19). עָנָה heisst zurückweichen (Jes 31 4), sich unterwerfen (Ex 10 3), sich geduldig fügen (Jes 53 7). Im religiösen Sinne findet עָנָו sich zuerst Zph 2 3 Jes 61 1, in den Psalmen ist es öfter schlechthinnige Bezeichnung der Frommen (Ps 34 3 37 11 69 33 Prv 3 34), aber auch Israel wird so genannt (Ps 22 27 25 9 76 10 147 6 149 4 vgl. 9 13 19 10 12 17). עֲנָוָה kommt nur im religiösen Sinne vor (Zph 2 3 Ps 45 5 Prv 15 33 18 12 22 4).

Die LXX des Psalters unterscheidet zwischen עָנָו und עָנִי, ersteres giebt sie zumeist durch πραΰς wieder, letzteres durch πτωχός und πένης (vgl. A. Rahlfs, עָנִי und עָנָו in den Psalmen. Göttingen 1892). Die übrigen LXX-Uebersetzer unterscheiden nicht so scharf. Für עָנָו steht da auch πτωχός (Jes 29 19 61 1),

fast ebenso viel, wenn sie so oft עָנִי, אֶבְיוֹן und דַּל oder auch דָּךְ (Ps 74 21) und רָשׁ (Ps 82 3) und יָתוֹם (Ps 10 18), d. h. die Geringen, Elenden und Armen genannt werden. עני heissen besonders die Frommen in Israel (Ps 12 6 37 14 69 30 109 16 22), aber noch häufiger wird Israel selbst so genannt (Ps 9 19 22 25 35 10 40 18 68 11 72 4 12 74 19 82 3 86 1 102 1 Jes 26 6 vgl. עֲנוּת Ps 22 25). Den Armen und Unterdrückten in Juda kommt nach Jesaja das Heil der Zukunft zu Gute, sofern Jahve dem Unrecht, unter dem sie leiden, ein Ende macht (Jes 29 19 vgl. 11 4). Sie haben sich aber auch der Empörung gegen ihn nicht schuldig gemacht, wie die Vornehmen und Reichen. Anderseits heissen Arme (עָנִי und אֶבְיוֹן) die Menschen, sofern sie, wie die verschmachtenden Reisenden in der Wüste, ohne Gottes Hülfe verloren wären (Jes 41 17), in diesem Sinne nennt Jeremia sich selbst den Armen (אביון Jer 20 13). Das thatsächliche Elend erscheint den Propheten als der natürliche Boden des Gottvertrauens (Zph 3 11 12), aber umgekehrt bedeutet auch alles Gottvertrauen, dass der Mensch sich selbst elend und hülflos fühlt. Deshalb nennt schon Jesaja die Judäer, sofern sie im Vertrauen auf Jahve den Aufstandsplänen der Philister fern bleiben, die Armen (עֲנִיִּים, דַּלִּים und אֶבְיוֹנִים Jes 14 30 32) und dasselbe meinen die Juden, wenn sie sich so bezeichnen [1]. Ein עָנִי ist auch der Messias (Zach 9 9).

In Demuth vor Gott sind die Juden die Stillen auf Erden (Ps 35 20), die Frommen jagen dem Frieden nach (Ps 34 15 37 37). Sie hasten auch nicht nach Geld und Gut, weil Gott es seinen Geliebten im Schlaf giebt (Ps 127 2). Israel will sein Geschick von Gott hinnehmen, wie der Sclave sein Brot aus der Hand seines Herrn (Ps 123), es will alles Verlangen nach Ehre und Herrlichkeit der Welt in sich ertödten, wie in einem Entwöhnten das Verlangen nach der Mutterbrust erstorben ist (Ps 131). Die Frommen wollen sich auch alles Eifers entschlagen, den das Glück der Gottlosen in

---

aber auch für עָנִי πραΰς (Jes 26 6 Zph 3 12 Zach 9 9 Job 36 15 [= MT 36 6] 24 4 II Sam 22 28 Luc). Die LXX des Psalters unterscheidet nicht unrichtig zwischen ענו und עני, aber die Uebersetzer der übrigen Bücher tragen der weiteren Entwicklung der Wortbedeutung Rechnung. Der Psalmenübersetzer selbst giebt Ps 18 28 עַם עָנִי durch das doppelsinnige λαὸν ταπεινόν wieder und Zach 9 9 ist עני jedenfalls richtiger durch πραΰς übersetzt, als es das durch πτωχός wäre.

[1] Sie denken dabei freilich auch an den Contrast zwischen ihrer äusseren Lage und der ihrer Feinde, der Gottlosen und der Heiden. Aber der דל ואביון von Ps 72 hat dabei so viel Gold, dass er dem König Ptolemäus davon abgeben kann (v. 15). Vgl. auch אֲסִירִים Ps 69 34 79 11 102 21.

ihnen erregt, sie wollen es für viehische Dummheit achten, die göttliche Fügung hierin zu meistern (Ps 73 22).

Sie tragen aber in Unterwerfung alles Leiden, weil Gott es über sie verhängt (Ps 39 10), der göttlichen Anklage gegenüber sind sie bussfertig (נִשְׁבְּרִי לֵב) und in gewissem Masse gehen sie im Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit immer traurig einher (Mal 3 14). Sorgfältig achten sie auf die Zeichen der Zeit, durch die Gott vor dem Gericht die Sünder zur Busse ruft (Ps 28 5). Aber sie leben auch immerfort im Gedanken an den göttlichen Richter, der alles erforscht (Ps 44 22). Nur allzusehr ist das Herz geneigt, in der Freude wie in der Sorge des Lebens Gott zu vergessen (בֵּרַךְ אֱלֹהִים Job 1 5) und in falsche Sicherheit zu verfallen (Ps 30 7 ff.). Der Fromme wacht auch über seiner Zunge (Ps 34 14), er richtet auch selbst seinen Wandel in der Stille der Nacht (Ps 4 5). Das nennt der Jude vor Gott wandeln (Gen 17 1)[1].

Durch das Gesetz und überhaupt durch die Offenbarung seines Willens führt Gott die Gemeinde zu ihrem Heil (s. o. S. 440), aber vor allen Dingen muss der göttliche Wille in der Gemeinde durchgesetzt werden, weil Gott Herr sein will. Deshalb ist sie in der Furcht vor Gott aufs eifrigste bedacht, dem göttlichen Willen gerecht zu werden. Beständig hat sie das Gesetz vor Augen und im Herzen (Ps 18 23 37 31 40 9), Tag und Nacht sinnt sie darüber, wie sie ihr ganzes Leben ihm entsprechend ausgestalten könne (Ps 1 2 119 11 13 15 55 148). Ihr Wille kennt kein anderes Ziel (Ps 86 11). Denn Gottes Gnade gilt nur denen, die seinen Bund halten und an seine Gebote denken (Ps 103 18 25 10). Aber die Erfüllung des göttlichen Willens ist für Gott selbst von gewissem Werth, alle seine Gnadenerweise zielen darauf ab, dass Israel sein Gesetz erfülle (Ps 105 45). Israel weiss, dass man Gott mit Opfern nicht danken kann, er will, dass man seinen Willen thue und sein Gesetz im Herzen trage (Ps 40 7—9). Aber zugleich versichert die Gemeinde nachdrücklich, dass sie Gott für eine frühere Rettung in ihrem Gottesdienst den schuldigen Dank entrichtet habe, hierauf gründet sie ihre Bitte um weiteren Beistand (v. 10 ff.). In der That ziemt es ihr (Ps 92 2 ff.) und Gott fordert es von ihr, dass sie ihn immerdar als ihren alleinigen

[1] Vgl. Gen 48 15 Jes 38 3. Dagegen sind die Worte Gen 24 40 schwerlich ursprünglich. Vgl. dort auch v. 3 7, wo Jahve der Gott des Himmels und der Erde genannt wird, und den Schwur v. 7. Man sagt in ähnlicher Bedeutung „mit Gott wandeln“ (Gen 5 22 24 6 9 Mi 6 8 Mal 2 6). Deuteronomistisch ist „hinter Gott wandeln“ (Dt 13 5).

Retter und damit als den allein wahren Gott preise[1]. Nur so kann seine Gottheit vor aller Welt offenbar werden, hierdurch erfüllt Israel in erster Linie seine Missionsaufgabe in der Welt. Das Lob Gottes wird vor allem im öffentlichen Gottesdienst „in grosser Versammlung" laut (Ps 22 23 26 26 12 35 18 40 10 11). Es sind die Opfer des Mundes (Ps 119 108), auf die es hier ankommt, die besser sind als Stiere mit Hörnern und Klauen (Ps 69 31 32). Sofern aber der gesammte Cultus ein Bekenntniss zum wahren Gott und eine Verkündigung seiner Herrlichkeit ist, erscheinen auch die Opfer als Gott angenehm[2]. Der heidnische Opfergedanke, wonach durch das Opfer der Zorn der Gottheit gesühnt werden kann, wird Ps 51 18 19 abgelehnt, das festliche Dankopfer der geretteten Gemeinde dagegen als gottwohlgefällig bezeichnet (v. 20 21)[3]. Deshalb ist die Pflege des Gottesdienstes eine der obersten Pflichten der Gemeinde. Ihre Gerechtigkeit vor Gott besteht auch darin, dass sie seinen Altar umkreist, um ihren Dank laut erklingen zu lassen und alle seine Wunder zu preisen, dass sie die Stätte seines Hauses und den Wohnort seiner Ehre liebt (Ps 26 6—8).

Diesem Lobe Gottes und dem Bekenntniss zu ihm gilt zunächst auch das häusliche Gebet, das die Frommen üben (Ps 42 9 63 5 ff. 119 62 149 5), aber auch die Noth der Gemeinde wird da von den Einzelnen vor Gott gebracht. Dreimal täglich betete schon früh Jeder in seinem Hause als Glied des Volkes Gottes (Dan 6 11 Ps 55 18). In seiner Kammer empfand er die Schwere des Zornes, der auf Israel lastete (Ps 6 7 77 7), aber auch seinen Jubel über die Wiederkehr der Gnade für Israel trug er bis hierher (Ps 42 9 63 5 ff.).

Es war ein geistiges Band, das die Frommen unter einander

---

[1] Die Gemeinde thut das in den Psalmen öfter in der Form, dass sie dem Dank für die erfahrene Hülfe die Bitte vorausschickt, die sie in der Noth an Gott gerichtet hatte. In manchen Gebeten redet sie freilich im Anschluss an ihre Bitte von der noch zukünftigen Rettung im Perfectum der gewissen Erwartung, aber in Fällen wie Ps 22 23—32 28 6 ff. ist diese Erklärung doch kaum zulässig. Die Psalmen sind vielfach in dem Sinne Loblieder, dass sie den erhörenden Gott preisen. Hiernach muss ich das ZATW 88 73 f. Gesagte einschränken.

[2] Ps 20 4 22 26 27 6 54 8 56 13 61 6 9 65 2 66 13—15 76 12 96 8 107 22 116 14 17 18. Vgl. oben S. 324. Das Gelübde (נֶדֶר) bedeutet in den Psalmen wohl zunächst das Dankgebet, aber das Opfer ist dabei eingeschlossen.

[3] In gewissem Masse hielten freilich auch die Juden den Glauben an die sühnende Kraft des Opfers fest und zwar über die gesetzliche Sühne hinaus (vgl. oben S. 323).

verknüpfte, nicht die Gemeinsamkeit des Blutes, sondern die der Religion schloss sie zusammen. „Ich bin allen verbündet, die dich fürchten“ (Ps 119 63). Anders als die alten Israeliten genossen sie ihre Gemeinschaft im Gottesdienst (Ps 55 15 133) und in einzigartiger Empfindung fühlte sich der Pilger in Jerusalem unter Freunden und Brüdern (Ps 122 8). Es ist ein Cardinalgebot, die Gottesfürchtigen zu ehren (Ps 15 4). Die Frommen suchen sich auch gegenseitig im Glauben zu stärken, wenn der Zweifel sie gemeinsam bedroht (Mal 3 16), die Treue gegen die Gemeinde Gottes ist sogar ein Motiv, an Gott selbst festzuhalten (Ps 73 15), und der Fromme hütet seine Lippen namentlich da, wo er durch Aeusserungen des Zweifels den Gottlosen gegenüber die Sache des Glaubens schädigen könnte (Ps 39 2 141 3)[1].

Aber auch der Treue gegen Gott bedarf die Frömmigkeit. Es ist nicht leicht, den Versuchungen zu widerstehen, die sie von ihm abwendig machen könnten und die das Glück und die Herrlichkeit der gottlosen Welt und ihre eigene innere und äussere Noth ihr immerfort bereitet. Aber keine Herrlichkeit der Welt darf ihren Stolz, die Wahrheit zu besitzen, niederbeugen. „Ich rede von deinen Zeugnissen vor den Königen und schäme mich nicht“ (Ps 119 46). Keine Schmach und Verfolgung darf sie im Gehorsam gegen das Gesetz wanken machen (Ps 119 141 161) und so wenig sie auch in ihren äusseren Erlebnissen von der Wahrheit des Glaubens erfährt, ihr Herz soll fest sein in der Treue (Ps 78 8 37). Sie hält sich zu Gott und kann von ihm nicht los, weil sie selbst von ihm gehalten wird (Ps 63 9 73 23 24 91 14). Dazu muss sie sich freilich ganz Gott hingeben in lauterem Gebet (Job 16 17 vgl. Ps 66 18).

Bei alledem ist aber das Wesen der Frömmigkeit doch wesentlich negativ bestimmt, es gilt in erster Linie das Böse zu meiden[2]. Negativen Sinnes ist seiner Natur nach das Gesetz. Namentlich ist aber die jüdische Frömmigkeit durch den Gegensatz gegen die gottlose Welt bestimmt. Begründet wurde die Gemeinde im Gegensatz gegen das alte Israel, als ein neues Volk Jahves, das die Sünde der Väter meiden sollte. Aber späterhin orientirte sie sich vielmehr an dem Gegensatz, den sie in der Gegenwart vor sich sah, an der Sinnes- und Handlungsweise der Heiden und namentlich der Gottlosen. Fromm sind diejenigen, die ihr Herz und ihre Hände von

[1] Vgl. unten S. 479.

[2] סוּר מֵרָע Jes 59 15 Ps 34 15 37 27 Prv 3 7 4 27 13 19 14 16 16 6 17 Job 1 1 8 2 3 28 28.

den Sünden der Gottlosen rein halten (Ps 1 1 f. 26 1 ff. 34 14 15). Oefter werden in diesem Sinne die Sünden der Gottlosen aufgezählt (Jes 33 14 ff. Ps 15 24 4 f.). Die Frömmigkeit ist aber auch Parteisache und muss es sein, weil es sich darum handelt, die ganze Gemeinde unter den Willen Gottes zu beugen. Das ist der Eifer für das Haus Gottes (Ps 69 10), d. h. die Sache Gottes, der die Frommen beseelt. Deshalb wird der Hass gegen das Böse hier auch zum Hass gegen die Bösen, d. h. gegen die Gottlosen, die der Herrschaft Gottes widerstreben. Der Fromme meidet die Gottlosen (Ps 1 1 26 4), er verachtet (Ps 15 4) und hasst sie (Ps 26 5 119 113 vgl. v. 53 136 139 158), immer wieder verlangt er stürmisch ihre Vernichtung (Ps 28 4 5), sie sind Gottes Feinde und deshalb müssen auch die Frommen sie zu Feinden haben (139 19 ff.). Es kommt ihnen nun freilich darauf an, dass ihre Herzensgesinnung eine andere ist als die der Gottlosen, sie wollen dabei auch das Wesen der Frömmigkeit durchaus in der Moral sehen. Man wird auch zugeben müssen, dass die jüdischen Frommen eben im Kampfe mit ihren Gegnern in hohem Masse gelernt haben, was Glaube und was Pflicht war, und das um so mehr, als sie sich meistens in einer kleinen Minderheit befanden. Aber als Parteisache konnte die Frömmigkeit zuletzt von der Unwahrheit nicht frei bleiben, die einer Parteisache überall anhaftet. Der grösste Eifer für die Sache Gottes bedeutete hier keineswegs immer eine Läuterung der Herzen, oft musste er ihr auch hinderlich sein. Man konnte der Religion sein Leben opfern, ohne der Gerechtigkeit der Propheten auch nur einen Schritt näher zu kommen[1]. Offenbar werden musste das in dem Erfolge, den der Eifer für Gott schliesslich hatte. Immerfort musste die Frömmigkeit ihre nächste Aufgabe darin sehen, das Gesetz als äussere Ordnung zur Geltung zu bringen, das gelang ihr je länger je mehr. Aber darüber hinaus konnte sie für die Gesammtheit der Gemeinde nichts erreichen. Die Geschichte des Judenthums sollte es beweisen, dass in einer empirischen Gemeinde nicht der Wille Gottes, sondern nur die äussere Satzung zur Geltung

[1] Dem Verfasser des Buches Maleachi ist es im Grunde auch nur um die Moral zu thun (Mal 3 5), aber weil die Gemeinde zunächst nur in ihrem Cultus das gehorsame Volk Gottes darstellen kann, erscheint ihm die Lässigkeit, mit der der Cultus von Priestern und Laien betrieben wird, als die schwerste Sünde. Deshalb kann er auch die Bekehrung des Volkes in die ehrliche Ablieferung des Zehnten und der Theruma setzen (3 7 ff.). Freilich war das keine kleine Forderung. Aehnlich stand es auch mit dem Sabbathsgebot (Jes 58 Jer 17 19 ff. Neh 13).

gebracht werden konnte. Aber auch die Frömmigkeit selbst musste darüber immer gesetzlicher und immer äusserlicher werden, so lange sie überhaupt innerhalb der jüdischen Gemeinde ihre Befriedigung fand. Für das Gewissen war das zuletzt unmöglich.

Diese Veräusserlichung der Religion wurde aber vielmehr noch von einer anderen Seite herbeigeführt. Im älteren Judenthum fand das Gesetz daran ein Gegengewicht, dass der jüdische Glaube, wie in § 19—22 gezeigt wurde, in den geschichtlichen Erlebnissen die Herrlichkeit Gottes, sein Urtheil über seine Gemeinde und seine Gesinnung und Stimmung gegen sie anschauen wollte. Darin bestand das Leben der älteren jüdischen Religion, hierauf beruhte ihre geschichtliche Wahrheit und ihr allmäliger Fortschritt. Denn hierdurch war eine lebendige Frömmigkeit ermöglicht, die weit mehr war als der blosse Gehorsam gegen das heilige Buch. Aber zugleich stiess der jüdische Glaube hier auf eine Schranke, die er nicht zu überwinden vermochte.

Es ist wahr, dass die jüdische Gemeinde sich in einer solchen Deutung ihrer Erlebnisse über die Furcht vor der Welt als solcher und über den Genuss der Welt als solcher erheben konnte. Aber gleichwohl brachte ihr Glaube die Welt nicht unter seine Füsse, er blieb von ihr abhängig, weil das äussere Erlebniss eben doch seine Wahrheit erweisen sollte. Freilich war diese Abhängigkeit keine absolute, der Glaube an die alleinige Herrlichkeit Gottes trotzte dem augenblicklichen Triumph der Heiden und das Bewusstsein des Rechts der Gemeinde gegenüber der Welt, das Bewusstsein ihrer Frömmigkeit und der Gnade, in der sie bei Gott stand, boten immer wieder dem äusseren Unglück die Stirn. Das Judenthum war eine Religion der Hoffnung. Aber in diesem fortwährenden Ringen mit der äusseren Wirklichkeit der Dinge ist der jüdische Glaube nicht nur erstarkt und geläutert, die Schläge, die der Weltlauf gegen ihn führte, haben ihn schliesslich auch erschüttert und anderseits ist er unter ihnen zuletzt auch so hart und starr geworden, dass seine Seele in ihm erstarb. Der Widerspruch zwischen innerem Glauben und äusserem Erleben war endlos und unlösbar und diese Einsicht war es vor allem, was zuletzt zur vollsten Veräusserlichung der Religion führte. In Betracht kommt hierfür die grosse Enttäuschung, in die die makkabäische Erhebung für die Frömmigkeit auslief. Sie hat dem Pharisäismus den Weg gebahnt. Schliesslich machte die zweite Zerstörung Jerusalems der Existenz der jüdischen Centralgemeinde ein Ende und schnitt den Juden damit jede Möglichkeit

ab, in ihren äusseren Erlebnissen die Wahrheit ihres Glaubens zu erfahren. Von da an blieb ihnen nichts übrig als die resignirte Erfüllung des göttlichen Willens in Gestalt des Gesetzes, das sie nun erst recht in seinen Zwang nahm. Die Hoffnung, ohne die sie freilich nicht leben konnten, gehörte allein einer ungewissen Zukunft an, deshalb musste diese Hoffnung aber auch verweltlicht werden und die Frömmigkeit zu einem blossen Mittel zum Zweck herabsinken.

Es gab nur den Ausweg, dass der Glaube sich allein auf seine innere Gewissheit und seine eigene Seligkeit stellte, und die jüdische Gemeinde hat einem solchen Glauben die Wege bahnen müssen, aber sie selbst hat sich nicht auf ihn zu stellen vermocht. Im 73. Psalm wagt der Glaube diesen kühnen Sprung. „Wenn ich dich nur habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Ob mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, o Gott, meines Herzens Trost und mein Theil.“ Mit Gott in Gemeinschaft stehen (קִרְבַת אלהים v. 28 vgl. סוֹד Ps 25 14) und ihm dienen zu dürfen, das soll dem Glauben genug sein. Nicht nur auf jeden Lohn der Frömmigkeit, auch auf jeden äusseren Erweis der Gnade bei Gott wird hier verzichtet. Von einem Leben nach dem Tode, wo das Glauben zum Schauen würde, ist hier so wenig die Rede wie vom Heil der messianischen Zeit[1]. Nur darauf muss der Dichter reflectiren, dass das Glück der Gottlosen einmal ein Ende nimmt, Gott muss Herr bleiben. Dagegen wird hier die Gemeinschaft des Frommen mit Gott als eine einfache Wirklichkeit empfunden, die als solche feststeht und als solche dem Herzen genügt. Daran wird nicht gedacht, dass die göttliche Herrlichkeit an der jüdischen Gemeinde offenbar werden, dass mit der Gemeinde das Recht über das Unrecht, die Frömmigkeit über die Gottlosigkeit triumphiren müsse. Einzigartig steht dies Gebet im Psalter und überhaupt in der vorchristlichen Religionsgeschichte da, ihm zur Seite stellt sich nur das Buch Hiob, das für den Einzelnen dasselbe fordert, was dieser Psalm für die Gemeinde (v. 1). In der That ist es das Herz des Einzelnen, das der Gemeinde dies Bewusstsein der Gnade geben will. Aber eine empirische Gemeinde konnte es nicht fassen, nur die Einzelnen waren dazu im Stande und unter ihnen auch nur die

[1] Die Worte וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי v. 24 können unmöglich bedeuten: Und du nimmst mich endlich mit Ehren an. Offenbar liegt ein Textfehler vor. Wellhausen hat emendirt: וְאַחֲרֶיךָ בְיָד תִּקָּחֵנִי = du ziehst mich dir nach an deiner Hand.

Auserwählten. Deshalb waren die Wege des Herzens und Gewissens für den Einzelnen zuletzt andere als für die jüdische Gemeinde, dieser Individualismus konnte im Judenthum seine Befriedigung nicht finden, im Christenthum, das ihn dauernd begründete, hat er sich von der jüdischen Gemeinde geschieden.

§ 24. Der überweltliche Gott.

Als den allmächtigen Herrn der Welt, der dem Meere Halt gebieten konnte (Jer 5 22), als den allgegenwärtigen und allwissenden (Jer 23 23 f.) Richter hatten die Propheten ihren Gott dem Volke gegenübergestellt. Auch die Juden fürchteten ihn als solchen (Ps 139), aber vielmehr war er in beider Hinsicht ihr Trost. Der Allwissende wusste um die Unschuld und Frömmigkeit seiner Diener (Ps 11 4) wie um das Unrecht und die Gottlosigkeit seiner Feinde (Ps 33 15 94 9 ff.) und als der Herr der Welt musste er über die Welt triumphiren. Allerdings ist der überweltliche Gott für die Juden in hohem Masse auch der weltferne Gott, aber das ältere Judenthum hat unter dem Einfluss der Prophetie zunächst die Ideen ausgebildet, die seiner Weltherrschaft Ausdruck geben. Das sind vor allem die Ideen der Weltschöpfung, die des Geistes und des Wortes Gottes.

Der Gedanke, dass Gott die Welt geschaffen habe, ist für die Hebräer lediglich die letzte Consequenz ihres geschichtlichen Gottesglaubens. Als solche erscheint er schon bei Deutero-Jesaja (s. o. S. 356). Als der Schauplatz des geschichtlichen Waltens Gottes ist die Welt nicht nur völlig in seiner Gewalt, er hat sie auch von Anfang an für diese Bestimmung hergerichtet. Alles ist geworden, weil Gott es wollte, und durch sein Wort, durch das er die Geschichte leitet, hat er auch die Welt gemacht. Auf seinen Befehl entstanden die Dinge und zwar entstanden sie sofort in Vollkommenheit, d. h. so wie er sie wollte. Er gab ihnen ihre Namen und bestimmte damit ihre Aufgabe und ihre Stellung in der Welt. So ist die Welt nur Mittel zum Zweck, aber sie ist das auch in allen ihren Theilen und dieser Zweck ist die Verherrlichung des Einen Gottes. Er freut sich freilich an der buntfarbigen Menge von lebendigen Wesen, die Wasser, Luft und Erde erfüllen. Er hat Gefallen an ihrem Glück, indem er sie segnet. Aber auch darin offenbart sich vor allem seine Herrlichkeit. Um sie ans Licht zu stellen, hat er auch den gottähnlichen Menschen geschaffen und ihn zum Herrscher über die Erde bestellt. Denn Gott allein ist es, der

alles unter die Füsse des Menschen that, und allein nach Gottes Gesetzen soll der Mensch auf Erden schalten. In der Menschheit, die nach seinem Willen die Welt regiert, gipfelt die Schöpfung. Wohl offenbart sich sein allmächtiger Herrscherwille auch in den unverbrüchlichen Ordnungen, die er der Natur gab und die er immerdar aufrecht erhält. Auch Sonne, Mond und Sterne regieren im Himmelsraum, um Gottes Herrschaft zu veranschaulichen. Aber das ist doch nur die Randzeichnung des Bildes, das die von ihm beherrschte Geschichte der Welt vor Augen stellt. Mit der grössten Selbstverständlichkeit reiht sich so die Weltgeschichte an die Weltschöpfung an. Wie aber der Gedanke der Weltherrschaft Gottes die Antithese zur Weltherrschaft der Heiden ist, so steht auch der Gedanke der Weltschöpfung durch Gott im Gegensatz gegen das Heidenthum.

Die Schöpfungsgeschichte von Gen 1 geht vom Chaos aus. Der Verfasser gebraucht freilich den Ausdruck nicht, vielleicht hatte er keinen entsprechenden, vielleicht vermeidet er ihn absichtlich. Aber die Vorstellung vom Chaos liegt deutlich vor. Zuerst sagt er dafür v. 2 die Erde (הָאָרֶץ), sofern die gegenwärtige Erde der Hauptsache nach das frühere Chaos repräsentirt. Weiter redet er von der Fluth (תְּהוֹם), um anzudeuten, wodurch das Chaos sich von der gegenwärtigen Erde unterschied. Dann setzt er für תהום einfach das Wasser (הַמַּיִם), das das Chaos überströmte. Neben dem Chaos steht als zweites Schöpfungsprincip die רוּחַ, die brütend über dem Chaos schwebte. In so weit stimmt der Verfasser mit Philo von Byblos. Dem Brüten des Geistes über dem Chaos liegt auch die Vorstellung vom Weltei zu Grunde. Freilich ist es nun Gottes Geist, der über dem Chaos brütet, aber mit dem eigentlichen Gedanken des Verfassers, wonach Gottes Befehl alles vollbringt, ist es im Grunde unvereinbar, dass eine andere Thätigkeit Gottes am Chaos seinem Schöpferbefehl vorarbeitete. Im Brüten wird Leben übertragen.

Von einer Schöpfung des Chaos durch Gott ist dagegen nicht die Rede. Man kann v. 1 nicht so verstehen. Denn Himmel und Erde sind nicht das Chaos, sondern der Kosmos. Allerdings konnte der Verfasser für das Chaos Himmel und Erde setzen, sofern Himmel und Erde aus dem Chaos hervorgingen. Aber dann durfte er v. 2 nicht fortfahren: und die Erde war ein wüster Wirrwarr. Er musste sagen: Himmel und Erde waren das. Man kann auch nicht mit Raschi v. 1 2 als Vordersatz zu v. 3 fassen: Im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf und die Erde ein wüster Wirrwarr

war . . . . da sprach Gott: es werde Licht! Da fiele auf die Schöpfung des Lichts ein ganz ungerechtfertigter Nachdruck[1]. Ferner finden sich solche Perioden im Hebräischen selten und nur da, wo es sich um Recapitulation bekannter Thatsachen oder um Aneinanderreihung von leicht und glatt sich zusammenfügenden Umständen handelt. Aber beides ist hier nicht der Fall. Vor der Hand liegt es dagegen, v. 1 als die vorläufige Zusammenfassung für alles im Folgenden näher Ausgeführte zu nehmen: Die Weltgeschichte begann damit, dass Gott Himmel und Erde schuf. Auch solche vorläufige Zusammenfassungen sind freilich im A. T. nicht gewöhnlich. Obendrein hat vor v. 1 ursprünglich vielleicht 2 4a gestanden. Aber es liegt hier doch ein ausserordentlicher Fall vor. Der Verfasser konnte nicht beginnen: Zuerst war das Chaos und über dem Chaos der Geist Gottes. Er durfte die Idee vom Chaos nicht so an die Spitze stellen. Sie ist für sein Vorstellen freilich unentbehrlich, aber er ordnet sie dem religiösen Schöpfungsgedanken unter. Deshalb war es natürlich und nothwendig, dass er diesen Gedanken als den leitenden vorweg an erster Stelle zum Ausdruck brachte.

Auch bei den einzelnen Dingen wird nirgends gesagt, dass Gott sie aus dem Nichts ins Dasein rief. Vielmehr ist die Vorstellung die, dass die Stoffe der Dinge im Chaos vorhanden waren. Die Erde lässt die Vegetation und die Landthiere aus sich hervorgehen (v. 12 24), danach wird man annehmen dürfen, dass auch die Menschen aus dem Stoff der Erde und Vögel und Fische aus Stoffen, die in Luft und Wasser waren, entstanden sein sollen. Aehnlich wird die Entstehung des Firmaments und der Gestirne gedacht sein. Letz-

---

[1] Wenn es heisst, dass Gott das Licht schuf, so kann das nicht mit Lagarde als eine Bestreitung der persischen Lehre von der Ewigkeit des Lichts verstanden werden. Im Gegentheil wird das Licht hier über alle anderen Elemente der Welt erhoben. Der Verf. hat kein Interesse daran, dass das Licht einst nicht war, sondern nur daran, dass das Chaos lichtlos war. Das Licht ist Princip aller Ordnung und zugleich der Erweis der Weltherrschaft des lebendigen Gottes (Job 25 3), der hier eben der Gott der Ordnung ist. Gott nennt das Licht Tag und die Finsterniss Nacht. Denn auch in der regelmässigen Wiederkehr des Lichts tritt seine Weltherrschaft immerfort in die Erscheinung (Jer 31 35 36 Job 38 12–15). Die Worte יְהִי אוֹר reichen auch nicht aus, das Gewordensein des Lichts im Gegensatz zur gegentheiligen Meinung auszudrücken. Uebrigens dürften den souveränen Geist von Gen 1 solche Irrthümer der Heiden wenig gekümmert haben. Vgl. Cheyne, Bampton Lectures 283. W. Caland, Theol. Tijdschr. 89, 179 ff. Lagarde, Purim 44.

tere sind gewiss aus Licht gemacht. Nach v. 2 enthielt das Chaos aber auch die Keime der Dinge, sofern das Brüten des Geistes überhaupt einen Sinn haben soll. Auch das Licht soll gewiss nicht aus dem Nichts entstanden sein. Denn an die Schöpfung aus dem Nichts kann bei keinem Ding gedacht sein, wenn bei anderen an die Schöpfung aus einem Stoff gedacht ist, und das letztere ist bei mehreren Dingen evident der Fall. Freilich strahlt das Licht nicht von Gott selbst aus, wahrscheinlich stellt sich aber unbewusst die Vorstellung der aufgehenden Sonne ein. Die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts ist nur zu verstehen als die Antithese zu der Lehre, dass die Materie unabhängig von Gott und gegensätzlich zu ihm präexistirte. Vielleicht kannte der Verfasser von Gen 1 diese Lehre, aber er fühlte sich nicht veranlasst, ihr gegenüber Stellung zu nehmen [1].

Das Bedeutsame an Gen 1 ist eben der Contrast, in dem der religiöse Schöpfungsgedanke des Verfassers zu dem heidnischen Mythus steht, der seiner Erzählung den Stoff giebt. Offenbar nimmt er an diesem Product babylonischer Wissenschaft auch ein intellectuelles Interesse, in voller Reinheit liegt der religiöse Schöpfungsgedanke hier nicht vor. Während der Dichter des Hiob c. 38 alle derartigen Speculationen über den Hergang der Schöpfung verspottet, hält er diese Darstellung der successiven Entstehung der Dinge gewiss nicht für blosse Vermuthung. Aber der religiöse Glaube dominirt natürlich auch bei ihm [2]. Indem Gott Licht über das Chaos

---

[1] Nur von Ordnung der Materie, nicht aber von ihrer Schöpfung ist auch Job 28 25 f. die Rede.

[2] Vgl. Wellh., Prol. [3] 309 ff. — Die intensive Reflexion, die Gen 1 zu Grunde liegt, ist auch aus der inneren Correspondenz der Schöpfungsacte evident. Durch die drei grossen Scheidungen entsteht die Reihe der Elemente, ihnen gegenüber steht die Reihe der lebenden Wesen (zu diesen gehören auch die Gestirne), die in jenen Elementen ihr Wesen haben. Die beiden Reihen entsprechen einander sehr genau. Zuerst entstehen Tag und Nacht, in denen Sonne und Mond regieren (= 1. und 4. Werk), bei der Scheidung von Himmel und Erde entstehen unter dem Firmament Luftraum und irdisches Wasser, in denen die am Firmament fliegenden Vögel und die Fische leben (2. und 5. Werk), durch die Scheidung von Wasser und Land entsteht endlich das Festland für Landthiere und Menschen (3., 7. und 8. Werk). Das 4. Werk, die Schöpfung der Vegetation, steht zwischen beiden Reihen in der Mitte. Aber es fügt sich zum 3. und beiden entspricht das 7. und 8., da Landthiere und Menschen von der Vegetation leben.

Uebrigens finden sich im A. T. sehr verschiedene Vorstellungen über den Hergang der Schöpfung. Stark weichen von Gen 1 ab Gen 2 Job 38 4 ff. Nach

ausstrahlen lässt, tritt er seine Herrschaft über die Welt an, um sie sofort durch seine Befehle zu gestalten (Job 25 3 Ps 36 10).

Der Gedanke, dass die Welt nur für die gottgeleitete Geschichte geschaffen sei, findet seine Vollendung in der Idee, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes[1] geschaffen sei. Die Gottähnlichkeit der Menschen, die freilich auch als eine leibliche vorgestellt ist, bedeutet seine geistige Anlage, die ihn über das Thier erhebt und ihn zur Herrschaft über die Welt befähigt. Sie bedeutet ferner die Fähigkeit, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen und nach seinem Willen zu handeln, und endlich die einzigartige Würde, die ihm vor aller Creatur zukommt. Daraus ergiebt sich für ihn die Pflicht, nur dem göttlichen Willen gemäss über die Welt zu herrschen und wie an sich selbst, so auch an den Mitmenschen die göttliche Würde zu wahren und zu scheuen.

Mit souveränem Selbstbewusstsein steht der Hebräer der Welt und der Natur gegenüber — Furcht vor der Welt kennt er nicht — aber auch mit dem Gefühl der höchsten Verantwortlichkeit. Als Gottes Stellvertreter beherrscht der Mensch die Welt, aber auch nur als solcher. Seiner Willkür darf er nicht folgen, sondern allein dem geoffenbarten Gotteswillen. Das Heidenthum schwankt zwischen

---

Ps 24 2 ruht die Erde wie Gen 1 über dem unterirdischen Meere, nach Job 26 7 schwebt sie frei im Weltraum. Vgl. dort weiter v. 8—10. Dagegen ist Ps 104 eine Nachbildung von Gen 1 und dasselbe gilt von Prv 8 24 ff. Hier werden zuerst die Bestandtheile der Erde aufgezählt, indem vom Ferneren zum Näheren fortgeschritten wird: Wasser, Berge, Land (v. 24—26). Indem der Verf. sodann auf den Himmel kommt (v. 27), wird er dazu geführt, den Hergang der Schöpfung vorstellig zu machen. Das Himmelsgewölbe (חוג) ruht wunderbar auf dem (irdischen) Ocean (v. 27), übrigens ist es so stark, dass es die himmlischen Wasser tragen kann, so dass diese nicht herabstürzen. Hierdurch sowie dadurch, dass auf der Erde die Quellen des Oceans fest verschlossen wurden, ist der Bestand der Erde gesichert (v. 28). Uebrigens darf das Meer auch von der Seite her das Land nicht überschwemmen und schliesslich ruht das Land noch auf Fundamenten (v. 29). — Gen 2 finden sich zwei Vorstellungen über die Entstehung des Lebens auf der Erde. Nach der einen wurde die Erde von einem Sprudel (אד?), der aus ihr aufstieg, befruchtet (v. 6), nach einer anderen von den vier Weltströmen, die in Eden entspringen (v. 10 ff.). Aber die letztere ist dem Verfasser nicht mehr verständlich.

[1] Genauer meint der Verfasser: „nach göttlichem Bilde“. Gen 9 6 sagt Gott: „denn בְּצֶלֶם אֱלֹהִים hat er den Menschen gemacht.“ Offenbar mag er ihn nicht sagen lassen: „nach meinem Bilde.“ Deshalb heisst es auch 1 26: „nach unserem Bilde“, d. h. nach dem Bilde der Himmlischen. Ebenso ist 5 1 בצלם אלהים = göttliches Ebenbild. Nur 1 27 entschlüpft dem Verf. aus Anlass des Rhythmus בְּצַלְמוֹ.

übermüthigem Missbrauch der Welt und kindischer Furcht vor ihren Mächten[1].

Als der abstracteste, in gewissem Sinne aber auch als der grossartigste Ausdruck der jüdischen Geschichtsbetrachtung muss die Geschichtsübersicht des Priestercodex gelten. Die genealogischen Reihen, die hier von Adam abwärts führen, gliedern nicht nur Israel in den Zusammenhang der Weltgeschichte ein, sie geben vielmehr einen Ueberblick über die gesammte von Gott geschaffene und beherrschte Menschheit. Die Heiden sind freilich nur Folie für das auserwählte Volk, aber auch so illustriren sie die Weltherrschaft des Einen Gottes. Wie die leeren Namen dieser Reihen so haben auch die Zahlen der damit verbundenen Chronologie den Zweck, sie zu veranschaulichen, sie bedeuten die Dauer und die einzelnen Abschnitte seiner Regierung. Das Grossartigste ist hier aber doch der unmittelbare Anschluss des Geschichtslaufs an die Schöpfung der Welt.

Mit der Schöpfung und Beherrschung der Welt durch Gott stehen im engsten Zusammenhang die Ideen des Geistes und des Wortes Gottes.

Das Wort רוּחַ bedeutet zunächst Luftbewegung, den Wind, aber auch den Athem und weil im Athem die Thatsache des Lebens in die Erscheinung tritt, auch die dem Körper innewohnende Lebenskraft. Ohne רוח giebt es kein Leben (Hab 2 19), beim Tode verlässt sie den Körper (Ps 146 4 vgl. Gen 35 18), sie geht aber auch dem Erschöpften aus und kehrt wieder, wenn er sich erholt (I Sam 30 12 Jdc 15 19). Sie ist ferner der Lebensmuth und zuweilen geradezu der Muth, der dem Verzagten entweicht (Jos 2 11), dann aber neu im Menschen auflebt (Gen 45 27). Die רוח wird daher beunruhigt (Gen 41 8), geängstigt (Job 7 11) und betrübt (Jes 54 6), sie

[1] Der Gedanke, dass die Menschheit als solche von religiöser Würde sei, constrastirt scheinbar mit dem Bewusstsein der Erwählung, in dem das Judenthum sich über alle Völker erhob und sie als Heiden verachtete und verabscheute. Indessen ist dieser Widerspruch doch nur ein scheinbarer. Jener Gedanke entstammt nämlich bei ihm allein dem Bedürfniss, die Herrlichkeit Gottes in der Welt anzuschauen, und sie wird angeschaut in der Herrschaft des Menschen über alle Creatur. Als die Statthalterin Gottes auf Erden ist die Menschheit nach göttlichem Ebenbilde geschaffen und dies Ebenbild will in jedem Gliede der Menschheit geachtet sein. Indessen fordert P das doch nur in sehr engen Grenzen: das Menschenleben soll auch beim Heiden geschont werden. Schon das Thierblut ist heilig, unverletzlich ist dagegen das Menschenblut. Daneben hatte die souveränste Verachtung des Heiden Platz.

zerbrochen (Ps 51 19) und zerschlagen (Jes 66 2) und verglimmt (Jes 61 3), sie trinkt sogar das Gift der Pfeile Gottes (Job 6 4). רוח bedeutet sodann die Energie des Wollens und des Handelns. Der Hochmüthige ist גְּבַהּ ר׳, der Demüthige שְׁפַל ר׳, der Gelassene נְאֶמַן ר׳, der Zornmüthige und Ungeduldige קְצַר ר׳, der Langmüthige אֶרֶךְ ר׳. רוח kann geradezu den Zorn bezeichnen (Jdc 8 3 Zach 6 8). Vgl. auch הִקְשָׁה יהוה אֶת־רוּחוֹ (Dt 2 30). Der freudige Muth ist רוח נְדִיבָה (Ps 51 14). רוח ist aber auch der blosse Willenstrieb (Ex 35 21). Die falschen Propheten gehen ihrer רוח nach statt dem Willen Jahves (Ez 13 3), die Judäer sind in ihrer Verkehrtheit תַּעֵי רוח, d. h. irren Geistes (Jes 29 24). Die Absichten der Menschen sind מַעֲלוֹת רוּחָם, d. h. das was in ihrem Willen auftaucht (Ez 11 5 vgl. הָעֹלָה עַל־רוּחֲכֶם Ez 20 32). רוח bedeutet freilich nicht den freien Willensentschluss, wohl aber die gesammte (event. religiöse und sittliche) Willensrichtung. Mit Kaleb war eine andere רוח als mit den übrigen Kundschaftern (Num 14 24). Gott prüft als Richter die רוחות der Menschen (Prv 16 2). Von נֶפֶשׁ ist רוח bei alledem dahin verschieden, dass die רוח weder stirbt noch sündigt[1].

In Anwendung auf den Menschen hat sich der Begriff von רוח gewiss in der oben angegebenen Weise entwickelt, umgekehrt dagegen der Begriff der göttlichen רוח, ihrer Einwirkung auf die Menschen und die Welt und ihrer Einwohnung in ihnen.

Die רוח, die die Menschen in Wollen und Handeln treibt, ist nicht immer ihre eigene. רוח heissen auch aussermenschliche und übermenschliche Mächte, die sie in ihrem Wollen und Handeln bestimmen. Ueber den eifersüchtigen Mann kommt eine רוח קִנְאָה (Num 5 14 30). Nach Hosea ist Israel von einer רוח זְנוּנִים, d. h. einem Geist der Hurerei besessen (Hos 4 12 5 4). Vgl. die רוח הַטֻּמְאָה (Zach 13 2). Meistens erscheint aber diese übermenschliche רוח als von Gott gesandt. Er legt in den Assyrer einen Geist, da kehrt er nach Hause zurück (II Reg 19 7). Es ist auch wohl ein Geist des Unheils, den er, zuweilen aus unerklärlichen Gründen, auf die Menschen loslässt. Ein böser Geist von ihm bewirkte die Schwermuth und Tobsucht Sauls (I Sam 16 14—16 23 18 10 19 9). Er sandte einen bösen Geist d. h. einen Geist der Zwietracht zwischen Abimelech und die

[1] Erst spät wird רוח als Subject des Erkennens bezeichnet. Allein Ps 77 7 scheint dieser Sprachgebrauch deutlich vorzuliegen. Vereinzelt erscheint רוח an einer späten Stelle wohl auch als Subject des Wollens (Jes 26 9). Für den physischen Sinn von רוח ist bezeichnend der Unterschied von נֶפֶשׁ חַיָּה und רוּחַ חַיִּים.

Sichemiten (Jdc 9 23). Einen Geist des Schlafs giesst er aus über die Judäer (Jes 29 10), einen Geist des Schwindels über die Aegypter (Jes 19 14). Er wandelt aber auch durch Geist, den er ausgiesst, Juda um (Jes 32 15), so dass es seinen Willen thut, er giebt ihm einen neuen Geist des Gehorsams (Ez 36 27 18 31). Vgl. den Geist des Flehens (Zach 12 10).

Von jeher hat Jahve sein Volk durch seinen Geist geleitet (Jes 63 11 14 Neh 9 20 vgl. Jes 59 21 Ps 51 13 143 10) und zwar zunächst in den Führern, die er Israel gab. So in den Helden (Jdc 3 10 6 34 11 29 13 25 I Sam 10 6 11 6) und später namentlich in den Propheten, die deshalb אִישׁ הָרוּחַ heissen (Hos 9 7 vgl. II Sam 23 2 I Reg 22 24 Jes 42 1 61 1 Ez 11 5 Mi 3 8 Jo 3 1 2 Neh 9 30). Auch hier bedeutet der Geist Jahves zunächst durchaus nicht die göttliche Erleuchtung, sondern den göttlichen Impuls des Redens und des Thuns[1]. In mannigfacher Weise kann er sich modificiren, je nach dem, was Jahve durch einen Menschen bewirken will. Im Messias ist er ein Geist der Weisheit und Einsicht, des Raths und der Heldenkraft, der Erkenntniss und der Furcht Jahves (Jes 11 2). Aber an sich ist er überhaupt die göttliche Macht, die die Gottesmänner treibt. Die רוח zieht den Helden an (Jdc 6 34), sie springt auf ihn (I Sam 10 6), sie fällt über den Propheten (Ez 11 5). Sie erweist sich zunächst an den Gottesmännern als Macht, dann aber ist sie in ihnen[2] die göttliche Macht, die Israels Geschicke gestaltet.

Jesaja bezeichnet רוח als das göttliche Machtmittel, das Jahve der Macht der Menschen gegenüberstellt. Aegyptens Rosse sind dagegen nichts als Fleisch, hinfällige Materie gegenüber dem einen absoluten Agens (Jes 31 3). Auch bei Jesaja versteht sich das einfach daraus, dass der Geist das Medium des geschichtlichen Waltens Jahves ist. In der messianischen Zeit soll Jahve zu einem Geist des Rechtes werden denen, die über dem Gerichte sitzen, und zu einem Geist der Kriegstüchtigkeit denen, die den Krieg über die Grenzen zurücktreiben (Jes 28 6). Er fegt auch die Sünde Jerusalems nicht eigentlich durch das assyrische Schwert, sondern durch den Geist des Ge-

[1] Elihu leitet dagegen die menschliche Vernunft aus der allen Menschen einwohnenden רוח her (Job 32 8). Aber auch die Weisheit inspirirt sie (Prv 1 23).

[2] Macht über die Dinge, die eventuell auch in Einsicht, zumeist aber in Können besteht, verleiht Gottes Geist Staatsmännern (Gen 41 38) und Künstlern (Ex 28 3 31 3). In Josua war Geist (Num 27 18), viel Geist in Daniel (Dan 5 12 6 4).

richts und den Geist des Vertilgens aus (Jes 4 4). Die jüdische Gemeinde vertraut in ihrer äusseren Ohnmacht auf den Geist Jahves, d. h. auf seine unsichtbare Allmacht (Hag 2 5 Zach 4 6), sie weiss sich aber auch in der Gewalt dieses Geistes, vor dem es kein Entrinnen giebt (Ps 139 7).

Aber weiterhin bekommt der Geist Jahves auch kosmische Bedeutung. Von jeher stand er in einer gewissen Beziehung zum Winde, dem Athem Jahves (Ex 15 8). Der Geist, der den Elia und den Ezechiel inspirirt, entrückt die Seher auch als Wind (I Reg 18 12 Ez 3 12 14 8 3 11 24 43 5 vgl. Act 8 39). „Vielleicht hat der Geist Jahves den Elia auf einen Berg oder in ein Thal geworfen" (II Reg 2 16). Wenn Ezechiel vor der Gotteserscheinung ohnmächtig zu Boden fällt, so kommt Geist in ihn und stellt ihn wiederum auf seine Füsse (Ez 2 2 3 24)[1]. Da ist der Geist als ein Fluidum gedacht, das von Gott ausgehend die Creatur durchdringt, sie stärkt und in Bewegung setzt. Jahve giesst seinen Geist aus (שפך, נסך Jes 29 10 32 15 Ez 39 29). Aber weiter ist der Geist bei Ezechiel auch da mit der kosmischen Macht des Windes identisch, wenn er von allen vier Winden her die todten Gebeine anbläst und sie ins Leben ruft (Ez 37 9 f.). Hier erscheint er zum ersten Mal als die eine göttliche Lebensmacht, durch die alle Creatur lebt[2]. Hiermit berührt es sich, wenn es bei Deutero-Jesaja heisst, dass Jahve durch seinen Geist seinem Volke neues Gedeihen giebt[3] (Jes 44 3). Späterhin erscheint es als eine geläufige Vorstellung, dass Gottes eigener Geist im Menschen wohnt, so lange er lebt (Job 27 3 vgl. 32 8 Mal 2 15 f.), bei seinem Tode aber Gott ihn wieder an sich zieht (Job 34 14 Koh 12 7). Es heisst aber auch von allen lebenden Wesen: Du ziehest deinen Geist ein, so verhauchen sie und kehren zu ihrem Staube zurück. Du lässest deinen Geist aus, so werden sie geschaffen und erneuerst das Angesicht der Erde (Ps 104 29 30). Darum ist er der Gott der Geister alles Fleisches (Num 16 22 27 16). Schliesslich ist der Geist Gottes aber auch das Prinzip der gesammten Schöpfung. Er hat die einzelnen Menschen gemacht

---

[1] Der Geist Jahves ist es eigentlich auch, der die Cherube fortbewegt, auf denen er fährt. Es heisst zunächst einfach הָרוּחַ (1 12), dann freilich auch רוּחַ הַחַיָּה (1 20).

[2] Umgekehrt ist er die alles Leben zerstörende Macht im Ostwind (Jes 40 7 vgl. 30 33 Ps 18 9 Am 1 2). — Vgl. übrigens Jes 34 16, wonach Jahves Geist die Thiere sammelt.

[3] Vgl. noch Jes 42 5 Zach 12 1.

(Job 33 4), er brütete aber auch schon über dem Chaos (Gen 1 2).

Stade hat mit Recht bestritten, dass die Vorstellung, wonach Gottes Geist in jedem Menschen lebt, dem alten Israel geläufig gewesen sei. Gen 2 7 kann dafür nichts beweisen, da diese Erzählung fremden Ursprungs ist. Wenn übrigens dort Jahve dem ersten aus Erdstoff geformten Menschen einen Lebensodem einblässt, so liegt darin noch nicht der Gedanke ausgesprochen, dass aller menschliche Odem im Grunde Jahves Geist sei[1]. Fremden Ursprungs ist die Vorstellung vom Geiste Jahves freilich am Ende auch bei Ezechiel und seinen Nachfolgern, aber hier ist sie dann in Consequenz des prophetischen Glaubens an die die Welt unsichtbar durchdringende und beherrschende Macht Jahves übernommen und bedeutungsvoll geworden. Der Geist Gottes war für die Hebräer zunächst das einzelne Menschen regierende Princip, von da aus wurde er für sie das alle Creatur und die ganze Natur beherrschende und belebende.

Ursprünglich waren die Geister viele und mannigfaltige, aber sofern sie auf Israels Geschick einwirkten, dachte man sie mehr und mehr als von Jahve gesandt, der in Israel waltete. Sie wurden dann aber auch unter dem Einen Geiste Jahves begriffen, wie es der einheitliche Zweck seines Waltens in Israel erforderte. Jahves Geist wirkte in den Helden und Propheten. Freilich ist diese Redeweise nicht sehr alt (vgl. S. 62 Anm. 1). Auch von einem einheitlichen Geiste Jahves, der in der Prophetie war, ist nicht eigentlich die Rede, wenn es heisst, dass der Geist Elias auf Elisa ruhte (II Reg 2 9 15). Wohl aber gehört hierher, wenn Jahve einen Theil des Geistes, der auf Mose ruht, auf die Aeltesten legt (Num 11 17 25). Hier ist die Vorstellung vom Geiste der Prophetie sogar schon stark materialisirt (vgl. Dt 34 9). Hypostasirt ist dieser Geist aber in der Erzählung von I Reg 22 19ff. Da erscheint er als ein Diener Jahves im Himmelsheer und erbietet sich, in Ahabs Propheten zum Lügengeist zu werden, um den Ahab zu bethören. Die Hypostasirung liegt auch vor, wenn Jes 63 10 (vgl. Ps 106 33) gesagt wird, dass Israel den heiligen Geist betrübte, der es leitete. Er

[1] Auch in späterer Zeit ist diese Vorstellung keineswegs die allein herrschende. Der Geist, der verdirbt (Job 17 1) und vor Gottes Zorn hinschwindet (Jes 57 16) ist nicht Jahves eigener. Ueber Koh 3 21 Dan 7 15 s. u. § 25 a. E. — Aus älterer Zeit sind aber auch die Stellen I Reg 19 4 Jer 38 16 bemerkenswerth, die freilich von der Seele reden.

steht hier auf einer Stufe mit dem Mal'ak Jahve von Ex 23 21. Anderseits wird Gott selbst auch wohl als weltdurchdringender Geist gedacht, wenn von ihm gesagt wird, dass er Himmel und Erde erfülle (Jer 23 23f.)[1].

Aehnlich wie die Idee des Geistes Gottes hat die des Wortes Gottes sich entwickelt. Die altisraelitische (s. o. S. 87) und prophetische Idee, dass Jahve durch das prophetische Wort die Geschicke Israels und der Völker schaffe, ist hier dahin fortgebildet, dass er durch sein Wort Himmel und Erde schuf (Gen 1 Ps 33 6 9 vgl. o. S. 357). Auch die Juden stellen das Wort Gottes wohl als ein immer neu ergehendes und lebendig waltendes vor. Gott schickt es wie einen schnellen Boten auf die Erde und schafft Schnee, Reif und Hagel. Wiederum sendet er es aus und es tritt Thauwetter ein (Ps 147 15ff. vgl. Jes 34 16). Ein lebendiges Wort Gottes wollten sie aber auch vernehmen und es walten sehen, wenn er in Erhörung ihrer Gebete sie rettete (s. o. S. 435). Durch sein Wort hatte Gott einst seine Gemeinde wieder ins Leben gerufen, er hatte es gesandt und sie geheilt (Ps 107 20 119 50). Aber weil Gott jetzt nicht mehr durch die Propheten redet, so regiert er die Welt auch nicht nur durch ein jetzt geredetes Wort. Das die Weltgeschichte bewegende Wort Gottes ist auch ein längst gesprochenes. In der einst durch die Propheten gegebenen Verheissung ist es als ein Factor in den Weltbestand eingesetzt, der bis jetzt freilich latent geblieben ist, einst aber sich auswirken wird. Auch in diesem Sinne warten die Juden auf Gottes Wort (Ps 119 81 114 147 130 5). Die Gewissheit, mit der sie seine Erfüllung erwarteten, drückt sich in der Vorstellung von dem himmlischen Weissagungsbuch aus, dem entsprechend der Weltlauf sich abspielen musste (Dan 10 21), und in der Gestalt des Gabriel, der eigentlich eine Personification der Verheissung ist (s. o. S. 395). Aber sie beide bedeuten auch den unlebendig gewordenen und in die Ferne getretenen Gott.

Aeusserlich war die Herrlichkeit Gottes in der geschichtlichen Gegenwart wenig offenbar, er thronte eigentlich nur auf den Lobliedern Israels. Um so lebhafter empfanden die Juden das Bedürfniss, sie in der vergangenen Geschichte anzuschauen, vor allem in den Wundern, durch die er sein Volk einst gegründet hatte. So weit das möglich war, steigerten sie noch die überlieferten Vor-

[1] Vgl. noch Cremer, PRE 2 s. v. Geist. H. Wendt, Fleisch und Geist, 1878. A. Westphal, Chair et Esprit, Toulouse 1885.

stellungen von der Befreiung Israels aus Aegypten. Unvergleichlich schien ihnen, was Gott damals gethan hatte (Ps 77 15—21). Sein Kampf mit den Aegyptern wurde für sie zu einem Kampf mit übermenschlichen Mächten, mit Rahab, Thannin und Leviathan (Jes 51 9 Ps 74 13ff. 89 11)[1], der Zug nach Kanaan zu einer Weltkatastrophe, die die gesammte Kreatur erbeben machte. Das Meer war vor Gott geflohen, der Jordan hatte sich rückwärts gewandt, die Berge hüpften wie Widder und die Hügel wie junge Lämmer vor dem erscheinenden Herrn der Welt (Ps 114 vgl. 66 6 Hab 3 3ff.). Das Manna galt den Juden für Engelbrot (Ps 78 24f.). Durch seine Wunder hatte Gott sein Volk sein Lob gelehrt und wie einst so sollte er in Zukunft in der Vernichtung der Heiden seine Wundermacht beweisen (Ps 83 10—12). Hierher stammt auch die Wundersucht der Juden, die bezüglich der Vergangenheit in der Chronik und bezüglich der Zukunft bei den Eschatologen und Apokalyptikern einen oft wenig geschmackvollen Ausdruck gefunden hat.

Neben den Rückblick auf die vergangene Geschichte tritt die Betrachtung der von Gott geschaffenen und beständig regierten Natur (s. o. S. 454ff.). Die dereinstige Weltherrschaft Gottes ist dadurch verbürgt, dass er Himmel und Erde gemacht hat und sie seitdem ihm gehören (Ps 24 1 2), dass sein Licht immerfort die ganze Welt überstrahlt (Job 25 3). Durch die Schöpfung der Welt hat er sich als der wahre Gott gegenüber den Götzen der Heiden erwiesen (Ps 96 5), darum vertraut auf ihn sein Volk und müssen die Heiden ihn fürchten. Die Himmel verkündigen seine Ehre und alle seine Werke preisen ihn als den, der alle Kreatur erhält und trägt, sie tödtet und durch seinen Geist wieder ins Leben ruft[2]. Die Juden lassen sich dabei auch die Vorstellungen der Naturreligion gefallen. Sie konnten von dem wunderbaren Sonnenmann reden, als der zeugenden Naturkraft und dem Helden, der seine Bahn läuft, für sie war er nur ein Geschöpf Gottes (Ps 19 5 6)[3]. Im Buche Hiob

[1] Als Drachen und Ungeheuer stellten sie aber auch die Heidenreiche der Gegenwart vor; vgl. Jes 27 1 Ps 22 13 17 22 68 31 91 13, die Thiere im Buche Daniel, aber auch schon Jes 30 7 Ez 29 3 32 2 3. Vgl. u. S. 471.

[2] Man versteht Psalmen wie den 8. 19. 104. falsch, wenn man meint, es werde hier von allgemein menschlichem Standpunkt aus die in der Natur sich offenbarende Grösse Jahves gepriesen. Vielmehr kommt hier das specifisch jüdische Glaubensinteresse zu Wort (vgl. 8 2 f. 104 35). Die Juden wussten nur allzu gut, dass sie allein den Jahve als den allmächtigen Herrn der Welt kannten (Ps 135 5) und sie allein sich an seiner Schöpferherrlichkeit freuten (Ps 104 33f.).

[3] Ganz kann sich auch der Verf. von Gen 1 der Poesie der Naturreligion

ist von dem Drachen die Rede, der bei der Sonnenfinsterniss die Sonne verschlingen will, aber von Gott verscheucht wird, der ihn mit dem Blitz durchbohrt (Job 26 12 13). Aber alles, was die Erscheinungen der Welt von der Herrlichkeit Gottes predigten, war doch nur wie ein Geflüster, den Donner seiner Macht konnte man nur ahnen (Job 26 14).

Die himmlische Welt hat für die Juden einen anderen Sinn als für das alte Israel. Wenn man im alten Israel von den Engeln und dem Hofstaat Jahves redete, so war das lediglich ein Mittel, sich die Lebendigkeit seines Waltens und Regierens auf Erden vorstellig zu machen. Man kannte überhaupt keinen Himmel, der von der Erde geschieden gewesen wäre, der Himmel war der Söller der Erde und dabei wohnte Jahve ebenso sehr und vielleicht noch mehr hier wie dort. Für die Juden bedeutet dagegen die himmlische Welt einen Gegensatz zur irdischen, einen Protest gegen den Schein des irdischen Geschehens, ja gegen das irdische Geschehen selbst. Auf Erden war die Herrlichkeit Gottes nicht offenbar, thatsächlich gab es hier in der Gegenwart andere Herren, aber jenseits des Firmaments thronte er in einer Herrlichkeit, von der die Welt nichts wusste, die der Glaube sich aber ausmalen wollte.

In gewissem Masse waren hierin die Propheten, die den Untergang des irdischen Reiches Jahves weissagten, vorangegangen. Freilich war ihnen die Grösse Jahves auch in der Weltmacht offenbar, die er gegen Israel aufbot, aber sie selbst fühlten das Bedürfniss, sich seine transcendente Herrlichkeit anschaulich zu machen. In der Vision, in der Jesaja zum Propheten berufen wird, erblickt er den Herrn als einen grossen König, der in wallendem Gewande auf einem hohen Throne sitzt. In menschlicher Gestalt ist er gedacht, aber Jesaja redet nur von dem Stuhle, auf dem er sitzt und dem Kleide, das er trägt. Uebrigens kommt seine Majestät darin zum Ausdruck, dass die Sarafe, Wesen von übermenschlicher Gestalt und Intelligenz, ihn verhüllten Angesichts und verhüllten Leibes anbeten und ihn als den Herrn preisen, dessen Herrlichkeit die Fülle der ganzen Erde ist, weil er die ganze Erde beherrscht. Immerhin spielt die Vision von Jes 6 im Jerusalemischen Tempel. Wenngleich Jahve später zur Rettung Judas von fern her kommt (Jes 30 27), hier ist er als sein strenger Richter in seiner Mitte (vgl. Am 1 2)[1].

nicht verschliessen. Obwohl er Sonne und Mond schlechthin das grosse und das kleine Licht nennt, lässt er sie doch über Tag und Nacht herrschen.

[1] Dagegen geht schon Mi 1 3 der Richter vom Himmel aus.

In mehr als einer Hinsicht davon verschieden ist die Schilderung der göttlichen Herrlichkeit bei Ezechiel. Bei der Zerstörung Jerusalems, die er weissagte und erlebte, macht er sich eine Anschauung davon, dass Jahve von diesem Ereigniss nicht mitbetroffen wird. Er, der einst mit seinem Volke nach Kanaan gekommen war, verlässt es jetzt wieder, wo Israel aus Kanaan vertrieben wird, in Wahrheit ist aber Israels Vertreibung eben dadurch verursacht, dass er aus seiner Mitte weicht[1]. Umgekehrt ist seine Rückkehr die Vorbedingung der Wiederherstellung Jerusalems[2]. Um den Abzug und die Wiederkehr Jahves vorstellig zu machen, benutzt Ezechiel die Vorstellung vom Cherub (Ps 18 11), dem Symbol der Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt (Jes 19 1 Ps 104 3). Jahves Gefährt ist auch hier eine Wetterwolke (Ez 1 4) mit Blitz (1 13) und Donner (1 24 10 5), vom Sturmwind getragen (10 13) und mit dem Regenbogen geschmückt (1 28). Obgleich die Wetterwolke an sich schon die Allmacht und Allgegenwart Jahves veranschaulichen könnte, so ist sie gleichwohl zu diesem Zwecke weiter ausgestaltet. Vier Cherube tragen mit ihren Häuptern eine Feste mit dem göttlichen Thron (1 22 26). Die vier haben kein Vorn und kein Hinten, jedes hat vier Angesichter und vier Hände, sie haben keine Kniegelenke und nach allen Seiten abgerundete Füsse. Jeder hat vier Flügel, von denen je zwei zur Bedeckung des Leibes dienen, während die beiden anderen zum Fluge längs des Wagenrandes ausgespannt sind. Ferner steht neben jedem der Thiere ein mächtiges Rad. Die Bewegung der vier Thiere und Räder ist symmetrisch und harmonisch zugleich. Obgleich die Räder und die Flügel der Thiere sich immer nur nach einer und jedes in verschiedener Richtung bewegen, so bewegt sich das Ganze doch wunderbarer Weise immer dahin, wohin der eine Geist, der in ihnen allen ist, strebt. Die consequent durchgeführte Viertheiligkeit, wonach sogar jedes Thier auf allen vier Seiten eine Hand hat, soll die Allgegenwart Jahves symbolisiren, der alles vor sich hat und für den nichts verborgen und unerreichbar ist. Eben deshalb sind die Räder mit Augen bedeckt (1 18). Ferner haben die vier Cherube je vier Angesichter, die den vornehmsten und in ihrer Art

[1] Inzwischen weilt er aber nicht auf dem Sinai, sondern auf dem Götterberge im Norden (vgl. oben S. 271). Allerdings hatte die Vorstellung von der Wohnung Gottes im Norden schon früher in Israel Eingang gefunden in der Paradiesessage. Der Garten von Eden ist bei Ezechiel mit dem Götterberge identisch (Ez 28).

[2] Vgl. oben S. 316.

mächtigsten Geschöpfen entlehnt sind und in ihrer Gesammtheit die Allmacht Gottes veranschaulichen sollen. Das Löwenantlitz bedeutet Furchtbarkeit, das des Stieres Kraft, das des Adlers Schnelligkeit, das des Menschen Vernunft, die jenes alles leitet, wie denn überhaupt der menschliche Typus in der ganzen Gestalt der Cherube vorwiegt (1 5). Oben auf dem Throne sitzt Jahve selbst in menschlicher Gestalt, die sich durch besonderen Glanz von den wie Erz blinkenden Cheruben abhebt (1 26f. 8 2). Unter der Feste steht aber zwischen den vier Cheruben der Altar. Er erscheint hier freilich zunächst als der Ausgangspunkt des Blitzes (1 13), während der Donner vom Flügelschlag der Cherube hervorgebracht wird (1 24 10 5). Zugleich deutet er aber an, dass Ezechiel das ganze Heiligthum beweglich macht, ohne das er die Gottheit nicht denken mag.

In diesem Aufzuge erblickt Ezechiel die Herrlichkeit des Gottes Israels, als er zum Propheten berufen (c. 1 ff.) und als der ihm zuerst ertheilte Auftrag abgeändert wird (3 22ff.), vor allem aber auch in den beiden Visionen, in denen er zuerst die Zerstörung Jerusalems (c. 8—11) und später den Einzug Jahves in das wiederhergestellte Heiligthum schaut (c. 43). Jahve hatte sein Heiligthum schon vor der Zerstörung der Stadt verlassen (vgl. 9 3 10 4 43 3 l. בָּבֹאוֹ), weil es durch die Sünden Israels verunreinigt war. c. 8—10 kommt er nach Jerusalem noch einmal, um an der Stadt das Gericht zu vollziehen. Sein Wagen hält im inneren Vorhof, Jahve verlässt ihn und betritt zum letzten Male sein altes Haus, um von da aus die Hinrichtung der Sünder, die Entweihung des Heiligthums und die Verbrennung der Stadt zu befehlen. Auf seinen Ruf erscheinen sieben Engel, von denen der eine die Unschuldigen an ihrer Stirn kennzeichnet, während die übrigen die Strafe an den Gottlosen vollziehen, zunächst an den Götzendienern, die im inneren Vorhof ihr Wesen treiben. Dann wird die Stadt in Brand gesteckt, ein Cherub reicht dem Führer der Sieben zu dem Zwecke glühende Kohlen vom Altar, der auf dem Wagen ist. Endlich besteigt Jahve wiederum den Wagen und zieht über den Oelberg ab, um einst von eben dort zurückzukehren. Es scheint, dass Ezechiel für seine Cherubsgestalten die Schilderung der Sarafe von Jes 6 benutzt[1], wichtiger ist, dass er auf die objective Wirklichkeit dieser Vorstellungsgebilde grosses Gewicht legt. Er sieht den Wagen immer wieder in ganz derselben Gestalt (3 23 8 4 c. 10 43 3).

[1] Dass die Cherube mit je zwei Flügeln ihre Leiber bedecken, ist weniger motivirt als bei den Sarafen Jesajas (Jes 6 2). Vgl. auch Ez 10 7 mit Jes 6 6.

Es ist der Gott des Himmels und der Erde, den Ezechiel schildert, immerhin wohnt dieser Gott noch auf Erden. Aber bei Zacharia wohnt er schon in unnahbarer Majestät in einer himmlischen Burg, die auf ehernen Bergen (6 1) steht. Von da aus übt er nach Art des irdischen Grosskönigs seine Weltherrschaft aus. Mit Rossen und Wagen durchstreifen seine Boten die Erde, um über alle Vorfälle Kunde einzuziehen und seine Befehle auszurichten. Von Zeit zu Zeit stellen sie sich wieder ein, um Bericht zu erstatten und weitere Befehle zu empfangen (Zach 1 6 vgl. Job 1 2)[1]. Uebrigens giebt es in der Dienerschaft des himmlischen Königs grosse Unterschiede an Rang und Würde, sie stellen eine Stufenfolge dar, über der Gott selbst verschwindet. Der Mal'ak Jahve, der hier von Gott verschieden ist, fährt nicht mehr selbst auf die Erde herab, er ist vielmehr eine Art Grossvezir im Himmel geworden. Als solcher nimmt er die Meldungen der Boten entgegen (1 11), bittet er für die Gemeinde (1 12) und hält er sogar über sie Gericht (3 1 ff., wo v. 2 יהוה מַלְאַךְ zu lesen ist). Er hat dienende Engel unter sich (2 7 f. 3 4) und von ganz untergeordneter Art ist jener Engel, der nicht weiss, dass Jerusalem keiner Stadtmauer bedarf (2 5 ff.).

Auch die Vorstellung von der Realität der Heidengötter muss dazu dienen, die Grösse des wahren Gottes anschaulich zu machen, sie alle werden ihm dienstbar. Allerdings heisst Jahve der alleinige Gott (Ps 18 32 86 10). Er allein ist ein lebendiger[2] Gott (Ps 42 3 84 3), die Heidengötter sind todt (Ps 106 28), je nach Bedürfniss werden sie auch mit ihren Bildern identificirt und dem entsprechend verlacht (s. o. S. 392 Anm. 2). Aber viel mehr noch stellte man sie als Diener des wahren Gottes vor. In einem Athem werden sie Götzenbilder und Nichtse genannt und zugleich aufgefordert, dem Jahve zu huldigen (Ps 97 7). In diesem Sinne heisst der wahre Gott der Gott der Götter (Dt 10 17 Ps 50 1 136 2), der grösser ist als sie alle (Ps 86 8 95 3 96 4 97 9 135 5)[3].

Einen Hofstaat, eine Dienerschaft und ein Heer hatte auch das

[1] Einigermassen ähnlich dachte man sich aber früher schon die Function des Mal'ak Jahve (Gen 16 7). — Heilige Wächter heissen späterhin die Engel, sofern sie den Weltlauf überwachen (Dan 4 10 14 20).

[2] Dagegen ist die alte Schwurform „so wahr Jahve lebt" (Am 8 14) der anderen nachgebildet „so wahr mein Herr der König lebt" (II Sam 15 21). Ebenso verhält sichs mit בָּרוּךְ יהוה.

[3] Auch Ps 89 6 ff. müssen unter קְדֹשִׁים wie 16 3 die Heidengötter verstanden werden. Dass die Engel mit Jahve nicht verglichen werden können, ist selbstverständlich.

alte Israel dem Jahve beigelegt (s. o. S. 95), schon im Debora-Liede bietet er die Sterne zu Israels Hülfe auf (Jdc 5 20). Diese Umgebung Jahves war keineswegs nur aus dem einen Mal'ak Jahve hervorgewachsen, vielmehr hatte man ihm andere göttliche Wesen untergeordnet, die ursprünglich mit ihm gleicher Natur waren (Gen 3 22 1 26). Hierher gehören vielleicht auch die Sarafe von Jes 6, die jedenfalls mit dem Saraf von Num 21 6—9 II Reg 18 4 (vgl. Dt 8 15 Jes 30 6) in Beziehung stehen. Es ist aber zweifelhaft, ob das Schlangensymbol ursprünglich dem Jahve eigenthümlich war. Bei Jesaja sind sie Priester Jahves geworden und haben menschliche Gestalt, gewiss folgt der Prophet da einer längst geläufigen Vorstellung. Aber in der vorexilischen Literatur ist nur einmal von בְּנֵי אֱלֹהִים die Rede, die als solche ihre eigenen Wege gehen und die von dem höchsten Gott gewollte Weltordnung durchkreuzen, indem sie mit menschlichen Weibern die Riesen erzeugen (Gen 6 1 ff.). Offenbar liegt da ein Stück fremder Mythologie vor. Grössere Bedeutung gewannen aber derartige Vorstellungen für die exilischen und nachexilischen Juden. In gewissem Masse übernahmen sie die Vorstellung von einem Pantheon, wie die Assyrer und Chaldäer sie hatten, nur dass sie den monarchischen Character, den das Pantheon freilich auch dort hatte, anders verstanden. Auch sie redeten von einer Götterversammlung, einem קְהַל oder סוֹד קְדוֹשִׁים (Ps 89 6 8), einer עֲדַת אֵל (Ps 82 1, LXX: συναγωγὴ θεῶν) [1]. Das waren eigentlich alles Götter (אֱלֹהִים Ps 82 1 6 vgl. Ps 8 6, אֵלִים Ps 58 2, בְּנֵי אֵלִים Ps 29 1 89 7), nicht viel weniger besagt ursprünglich der Ausdruck בְּנֵי הָאֱלֹהִים (Job 1 6 2 1 vgl. בְּנֵי עֶלְיוֹן Ps 82 6). Sie bedeuteten namentlich die siderischen Mächte, die Sterne Gottes, die den Götterberg umkreisten, unter denen es den hellen Morgenstern gab (Jes 14 12 13), das Heer der Höhe (Jes 24 21 vgl. 27 1). Sie werden dabei aber in engster Beziehung zu den heidnischen Weltreichen gedacht und wie diese einst der Herrschaft Gottes weichen müssen, so werden sie einst alle vernichtet oder zur Anbetung des wahren Gottes gezwungen (vgl. o. S. 395 f.). Denn über ihnen allen ist Gott der Höchste (עֶלְיוֹן Jes 14 14) [2]. Im Kampfe mit ihnen bringt er seine alleinige Gottheit zur Geltung. Der Gedanke an die endliche Ueberwindung ihrer geschichtlichen Herrschaft machte den Juden auch die Mythen inter-

[1] Von einem Beschluss der „Wächter" ist Dan 4 14 die Rede. Berg der Zusammenkunft heisst der Götterberg Jes 14 13.

[2] Oft heisst Gott in den Psalmen so; vgl. sonst Gen 14 18 ff. Num 24 16 Dt 32 8 Thr 3 35 38 Dan 7 18 22 25 27. Auch die Phönicier redeten von einem עליון.

essant, die von der vorgeschichtlichen und immer neuen Bändigung finsterer Gewalten durch den Gott des Lichtes und der Ordnung redeten, von dem Thoren (כְּסִיל) Orion, den Gott an den Himmel gefesselt hatte (Jes 13 10 Job 9 9 38 31 Am 5 8), von der Besiegung Rahabs (Job 9 13). In diesem Sinne redete man überhaupt von der Macht, die er über die Sterne, die Götter der Heiden, hatte (Job 38 31 f. vgl. Jes 40 26). Aber auch in der Gegenwart sollte er immerfort die Hohen (רָמִים Job 21 22) richten und Frieden schaffen im Himmel (Job 25 2). Schon jetzt waren sie ihm unterthan, das Himmelsheer betete ihn an (Neh 9 6 Ps 89 6 ff.). So hat sich bei den Juden die Vorstellung von den Mal'ākîm mit der von den Bnê ha-Elôhîm gemischt. Die Boten, die Gott über die Erde sendet, heissen Job 1 6 2 1 Bnê ha-Elôhîm und umgekehrt wird auf die Mal'ākîm die Sünde der Bnê ha-Elôhîm übertragen (Job 4 18 15 15).

Grosse Kriegsheere hat der himmlische König zu seiner Verfügung, seine Starken (אַבִּירִים Ps 78 25) und Helden (Ps 103 20 Jo 4 11), nach Myriaden zählen sie (Ps 68 18 vgl. Job 33 23 Dan 7 10), alle seine Heiligen können zu Kriegern werden (Zach 14 5). Aber ebenso sehr haben die Himmlischen die Aufgabe, den wahren König der Welt zu preisen. Auch das fordert die Analogie sowohl der irdischen Gemeinde wie des irdischen Königthums. In ewigem Protest gegen die Heidenherrschaft wird Gottes Lob im Himmel gesungen (Ps 29 1 f. 9), schon bei der Schöpfung priesen ihn die Morgensterne (Job 38 7).

Der Gott des Himmels wird Gott bei den Juden öfter genannt[1]. Im Himmel war sein Palast und sein Thron (Ps 18 7 29 9 103 19 115 3 123 1), von dem aus er das Treiben seiner Feinde beobachtete und verlachte (Ps 2 4 11 4 14 2), von dort sandte er seinem Volke Hülfe (Ps 18 14 17 20 7 57 4). Die himmlische Welt war ihr Trost gegenüber der irdischen, später kam bei ihnen die Vorstellung auf, dass alle Güter der messianischen Zeit schon jetzt im Himmel vorhanden seien und von da zu ihrer Zeit auf die Erde herabkommen würden[2]. Aber allerdings bedeutete der im

[1] Neh 1 4 5 2 4 20 Ezr 1 2 5 11 12 6 9 10 7 12 21 23 Dan 2 18 37 44. Vgl. König des Himmels (Dan 4 34) und Herr des Himmels (Dan 5 23).

[2] Unter der Menschengestalt, der Dan 7 13 14 zuletzt die Weltherrschaft gegeben wird, versteht schon das Buch Henoch (46 1 ff. 48 2 ff. 62 5 7 14 69 26 f. 29 70 1), ferner die Sibyllinen (3 286 f.) und das 4. Ezrabuch (13 3) den im Himmel präexistirenden Messias. Aber in der Deutung Dan 7 18 22 27 heisst es nur, dass die Heiligen des Höchsten, d. h. die Juden, die Weltherrschaft empfangen. Dass

Himmel wohnende Gott auch den, der ihnen fern getreten war. Schon Mi 6 6 heisst er in diesem Sinne der Gott der Höhe und diese Bedeutung hat auch der Engelglaube der Juden[1]. Die Engel sollten sie beschützen (Ps 34 8 35 5f. 91 11f.), weil sie den unmittelbaren göttlichen Schutz wenig mehr empfanden. Sie waren Mittler zwischen Gott und den Menschen, Fürbitter und dabei auch wohl Bekehrer der Sünder (Job 33 23f.). Aber auch der Satan drängte sich zwischen Gott und Menschen ein (s. o. S. 431ff.). Ueberhaupt bereitete die Vorstellung von den Unheilsengeln, die eigentlich der Gottesvorstellung ihre finsterste Seite nehmen sollten, den Herzen neue Schrecken[2]. Dass der jüdische Engelglaube der Hauptsache nach den fernen Gott bedeutet, zeigt auch der Umstand, dass bei den Nachfolgern der Propheten Engel die Offenbarung vermitteln. Ezechiel sieht in der Vision freilich noch Gott selbst, aber daneben findet sich schon bei ihm ein Angelus Interpres (Ez 40 3ff.)[3]. Für Zacharia kommt Gott nicht mehr in die Erscheinung, er hat in seinen Visionen nur mit Engeln zu thun[4]. Aber auch der Anonymus von Jes 40ff. vernimmt schon eine Engelstimme (40 6 vgl. v. 3)[5].

---

die Juden so ohne weiteres für den Messias gesetzt sein sollten, ist schwer glaublich. Obendrein wäre es dann als selbstverständlich vorausgesetzt, dass der Messias im Himmel präexistirte. Allerdings würde man gleichwohl an den Messias denken müssen, wenn die Menschengestalt vom Himmel herabkäme, aber es heisst nur, dass sie auf den Wolken des Himmels herankommt und vor Gott gebracht wird. Danach kommt sie doch wohl von der Erde (vgl. I Thess 4 17). In der That wird die Menschengestalt die jüdische Gemeinde vorstellen, so gut wie die vier Thiergestalten die vier Heidenreiche.

[1] Flügel scheint der Mal'ak Jahve I Chr 21 16 zu haben. Gen 28 steigen die Engel auf der Leiter auf und nieder. Geflügelt sind freilich auch Cherub und Saraf, aber jener ist es seinem Wesen nach und dieser seinem natürlichen Gegenbild (Jes 30 6) entsprechend. Vgl. aber auch die geflügelten Weiber Zach 5 9 und sonst Henoch 61 1. — Ursprünglich sind die Engel als blosse Ausführer göttlicher Befehle und auch als Abkömmlinge des einen Mal'ak namenlos. Die Namen Gabriel und Michael finden sich zuerst im Buche Daniel.

[2] Vgl. den Todesengel Prv 16 14 LXX. מְמִתִים Job 33 22. מַלְאֲכֵי רָעִים Ps 78 49. מַלְאַךְ אַכְזָרִי Prv 17 11 (vgl. Gen 19 Ex 12 II Sam 24 Ez 9). Ferner die מְאָרְרִים II Chr 20 22.

[3] Merkwürdig tritt 8 1 ff. neben dem Geist, der ihn nach Jerusalem trägt, Jahve selbst auf, der ihn an der Stirnlocke fasst.

[4] Hier ist der Angelus Interpres mit dem Mal'ak Jahve identisch, wenn man nicht überhaupt auf eine Erklärung des Textes verzichten will. Vgl. 1 13 mit v. 12. Der Führer der Rosse hat lediglich die Function, sie zur Stelle zu melden (v. 10).

[5] I Chr 21 18 vermittelt der Engel, der auf der Tenne Ornans erscheint,

Die jüdische Theologie hat ihre geschichtliche Wurzel im Untergang des alten Israel, einigermassen liegt sie schon in der Prophetie als der Weissagung des Untergangs, vor allem liegt sie aber in seinem Erlebniss. Da löste sich das Band, das Gott und Volk und zugleich Gott und Welt verbunden hatte, und einmal zerrissen konnte es nie wieder in alter Weise geknüpft werden. In anderem und höherem Sinne sollte freilich die Zukunft die Wiederherstellung der Gemeinschaft bringen und in gewissem Masse glaubte die Gemeinde das oft auch schon in der Gegenwart zu erleben, in den Psalmen tritt die jüdische Theologie deshalb im Ganzen wenig hervor. Aber immer wieder standen Gott und die Gemeinde und Gott und die Welt einander auch fern und die Vorstellungen, Begriffe und Ideen der jüdischen Theologie bringen diesen Abstand zum Ausdruck, den sie dabei freilich in ihrer Art auch überbrücken wollen. Vor allem geschieht das in der Apokalyptik, die freilich zunächst auf individueller Gewissheit von der Nähe der messianischen Zeit beruht, dabei aber sich selbst und der Gemeinde diese Gewissheit bezüglich des Wann und des Wie demonstriren muss. Typisch sind hierfür die Visionen Zacharias. Fast jede einzelne von ihnen stellt eine bedeutsame theologische Idee vor Augen, mit der das Judenthum rechnete. Da haben wir die gottfeindliche Welt (2 1 2), aber auch die Engel (1 8ff. 6 1ff. 2 3 4) und die göttliche Geistesmacht (4 1ff.), die schliesslich über sie Herr bleiben. Da ist die Macht der Sünde (5 5ff.), der Satan, der die Gemeinde verklagt (3 1ff.), und der göttliche Fluch, der die Sünder aus Israel ausrottet (5 1ff.). Aber auch die Fürbitte der Engel (1 12 3 2), die sühnende Kraft des Cultus (3 7) und die sacramentale Vermittlung der göttlichen Macht an Israel (4 1ff.) haben hier ihren Ausdruck gefunden. Aber dem Herzen konnte das alles den fernen Gott nicht nahe bringen. Die Gottlosen meinten, hinter den Wolken richte Gott nicht, er wandle für sich über dem Himmelsgewölbe (Job 22 13 14).

III. Der jüdische Individualismus.

§ 25. Das Buch Hiob.

Die nationale Religion des alten Israel hatte dem Einzelnen wohl Hoffnung, aber kein Vertrauen gewährt (s. o. S. 100 ff.). Er

zugleich die Offenbarung an Gad (gegen II Sam 24 16—18). Vgl. auch die späte Stelle I Reg 13 18. Daniel erhält überall nur durch Engel Aufschluss. Aber auch die wichtigsten Fragen stellen Engel für ihn (8 13 12 6).

hatte sich deshalb nicht nur an Jahve gehalten, sondern auch die Familien- und Stammesgötter angerufen. Rahel hatte ihrem Vater ein Therafim gestohlen (Gen 31 19 30), wie David, so hatte in Israel Jedermann ein solches im Hause (I Sam 19 13 ff.). Er wandte sich ferner an die Seher, die Wahrsager, die Todtenbeschwörer und Zauberer, deren Wissen und Kunst mit der Jahvereligion in keinem oder doch nur in losem Zusammenhang stand. Aber die Jahvereligion wär alledem schon früh entgegengetreten; Propheten und Gesetz hatten es völlig verworfen. Jakob vergräbt die fremden Götter sammt den Ohrringen seiner Weiber unter dem heiligen Baume in Sichem (Gen 35 2 ff.), zu Ezechiels Zeit wagten selbst die Götzendiener den „Scheusalen des Hauses Israel" nur heimlich zu huldigen (Ez 8 7—12).

Auch die Propheten, die den Untergang Israels weissagten, konnten die Ansprüche der Einzelnen kaum berücksichtigen. Jahve zerstörte, was er gebaut hatte, und riss aus, was er gepflanzt hatte, was durfte der Einzelne da für seine kleine Person begehren (Jer 45 4 5)! Aber beim Untergang der Nation wurde sich der Einzelne gleichwohl seines Rechtes in der Welt bewusst, er hoffte jetzt anders als zuvor auf die Hülfe Jahves. Die Anhänger der Propheten, die ein Volk, wie Jahve es forderte, darstellen wollten, erwarteten eine Anerkennung ihrer Frömmigkeit von Seiten Jahves. Wenn er das übrige Volk vernichtete, sollte er sie erhalten. In dieser Zeit kam die Sündfluthsage zu den Hebräern, sie fassten die Rettung Noas auf als die Rettung des Einen Gerechten aus einer übrigens gottlosen Menschheit (Gen 6 9 7 1). Von grossem Interesse ist hier auch ein Einschub, den die Erzählung von Sodoms Untergang von späterer Hand in Gen 18 22b—33a erfahren hat. Abraham bittet nicht, wie man gewöhnlich meint, für Sodom, ihn ängstigt vielmehr der Gedanke, dass in einem Falle wie dem von Sodom auch Gerechte mit den Gottlosen umkommen könnten. Jahve erklärt zunächst, dass er fünfzig Gerechte nicht umkommen lassen wolle, sondern aus Rücksicht auf sie lieber auf die Bestrafung der gottlosen Stadt verzichten würde. Zuletzt erklärt er, dass nicht einmal Zehn in einer solchen Stadt unschuldig sterben sollten, aber damit müssen Staub und Asche sich begnügen. Dass dies Intermezzo mit der übrigen Erzählung ursprünglich nichts zu thun hat, ist evident, sobald man auf seinen wahren Sinn achtet. Es ist aber merkwürdig, dass man vom Untergang einer Stadt nicht lesen konnte, ohne auf diesen Gedanken zu kommen.

Es ist oben gezeigt, in welchem Sinne Deutero-Jesaja (S. 372) und der Verfasser von Jer 30 31 (S. 239 Anm. 1) eine Individualisirung der Religion forderten und Ezechiel und die nachezechielischen Gesetzgeber (S. 309ff.) eine solche erreichten. Allen diesen Männern kam es im Grunde weniger auf die Individuen als auf die Gesammtheit an, die Individualisirung der Religion war die Vorbedingung für die Herstellung eines Volkes, wie Gott es forderte. Aber sie hatten dabei doch dem einzelnen Volksgliede einen religiösen Werth gegeben, wie es ihn im alten Israel nicht hatte, und seit dem Exil war es ein unausrottbares Postulat, dass die Wahrheit der Religion sich nicht nur im Schicksal der Gesammtheit, sondern auch in dem der Einzelnen manifestiren müsse. Wer sich als ein treues Glied der Gemeinde bewies, hoffte auf eine glückliche Gestaltung seines Schicksals und nach dem Tode auf ein Gedächtniss am heiligen Orte, das besser wäre als Söhne und Töchter (Jes 56 5 vgl. Neh 2 20). Die Verhältnisse der nachexilischen Gemeinde waren auch danach angethan, den religiösen Individualismus zu fördern. Die Religion wurde allerdings zunächst von der Gesammtheit der Frommen vertreten, aber die Partei der Frommen stand immerfort auf der Persönlichkeit ihrer Führer. Wiederholt sind in den Psalmen einzelne Führer der Frommen am Wort, die der Verfolgung der Gottlosen auf Grund ihres Gottvertrauens kühn trotzen. Sie sind überzeugt, dass sie im Dienste Gottes nicht zu Fall kommen können, zugleich aber bieten sie mit ihrem Gottvertrauen der Gesammtheit der Frommen einen Rückhalt (Ps 11 62 vgl. Ps 3 4). Nehemia schildert in seinen Memoiren die Verdienste, die er sich um die Gemeinde erworben hatte. Durch seine Aufopferung und Thatkraft hatte er sie aus einem äusseren und inneren Verfall gerettet, der ihren Untergang herbeizuführen drohte, da hatte er im Kampfe mit den Gegnern des Gesetzes die jüdische Theokratie definitiv begründet. In Aufzählung alles dessen wendet er sich nicht sowohl an seine Glaubensgenossen als vielmehr an Gott, den er um seiner Verdienste willen um Erbarmen anruft (Neh 5 19 13 14 22 31 vgl. dagegen 3 36f. 6 14 13 29). Die Lage solcher Männer war freilich der Jeremias nicht gleich, aber in gewissem Masse war sie ihr doch ähnlich und auch abgesehen davon wirkte das Vorbild Jeremias nach. Immerfort gab es einen kleinen Kreis von Frommen, die ihr individuelles Geschick ganz und gar auf die Religion stellen wollten. Freilich war der jüdische Individualismus zumeist durchaus nicht von rein religiöser Art, dann blieb er weit hinter der Religion der

Gemeinde zurück. Wo er das aber war, kam er auch über die Religion der Gemeinde hinaus. In den Herzen einzelner Auserwählter erreichte die alttestamentliche Religion ihre höchste Vollendung.

Ein rein religiöser Individualismus tritt uns im Buche Hiob[1] entgegen und dass es einen solchen unter den Juden gab, bezeugt indirect auch die Weisheitsliteratur, deren ältestes Product uns in den Proverbien[2] vorliegt. Freilich bedeutet die Weisheit einen

---

[1] Die Hiobsage ist älter als das Buch Hiob, sie redete jedenfalls von einem einzelnen Manne im Lande ʿUṣ. Sollte Hiob daher, wie man wohl gemeint hat, Israel vorstellen, so müsste das unzweideutig zu erkennen gegeben sein. Aber es sind nur wenige Stellen, in denen Hiobs Worte an Israel erinnern.

[2] Die Proverbien sind nicht volksthümliche Sprüchwörter, so dass sie alle aus sehr verschiedenen Zeiten stammen könnten, sondern Kunstdichtungen mit pädagogischem Zweck. Wenngleich einige Autoren des Spruchbuchs auch fremde Sprüche gesammelt haben (vgl. 22 17 24 23), so sind die einzelnen Theile des Buches doch so sehr durch eigenthümliche Spruchform und eigenartigen Inhalt characterisirt, dass sie im Wesentlichen als das Werk einzelner Weisheitslehrer gelten müssen. Sie sind also auch Producte bestimmter Zeiten. Ferner sind sie trotz ihres pädagogischen Characters Ausdruck des Individualismus überhaupt. Denn hier steht das Individuum sein Leben lang unter der Zucht der Weisheit. Sämmtliche Theile des Spruchbuchs müssen ferner für nachexilisch gelten. Das gilt namentlich auch von den Salomo-Sprüchen in Prv 10 1—22 16. Den Beweis hierfür glaube ich in der nachfolgenden Darstellung des hier zum Ausdruck gekommenen Individualismus geführt zu haben, hebe daher hier nur die Hauptmomente hervor. Ueberall tritt uns hier der Parteigegensatz der Gerechten und Gottlosen entgegen, durch den jedem Einzelnen seine Stellung und Haltung angewiesen ist. Die Religion beruht auf dem Gesetz und der Lehre, die von der einen Seite angegriffen, von der anderen vertheidigt wird, und der tiefe Ernst der gesammten religiösen Stimmung und sittlichen Haltung ist nur als nachprophetisch zu begreifen, wobei die prophetische Anschauung vom Werth des Opfers nur das augenfälligste ist. Ziel des Strebens ist die Gerechtigkeit vor dem, der die Herzen prüft, die individuelle Vergeltung aber nicht nur Gegenstand tiefgehender Reflexion, sondern auch des Zweifels, der in Anlehnung an die messianische Hoffnung der Gemeinde seinen Halt sucht. Besonders merkwürdig ist dabei, dass der Einzelne beständig vor Leben und Tod zu stehen meint. Höchst individualistisch in weiterem Sinne sind Sprüche wie 14 10 20 27. Die Behauptung Ewald's, dass der Glaube an eine individuelle Vergeltung in C. 10—22 durchaus noch unerschüttert sei, ist unbegründet. Wenn dieser Spruchdichter ferner vom Königthum eine sehr günstige Meinung hat (vgl. auch 8 14—16), so ist das noch kein Grund, diese Sprüche in die israelitische Königszeit (und gar in die ältere) zu verweisen. Dass aber der Jude Gott und den heidnischen König fürchtet (24 21), darf nach Jer 29 7 nicht Wunder nehmen. Auch ist nicht abzusehen, weshalb 29 18 in die Zeit der Prophetie führen müsste. Vgl. noch Vatke, Rel. d. A. T. S. 563 ff. Möglich und wahrscheinlich ist bei alle-

Compromiss von Religion und profaner Lebensklugheit. Aber was diese Literatur an echt religiösen Elementen aufweist, ist auch nicht auf dem Boden der Weisheit gewachsen. Es muss vielmehr zur Characterisirung des rein religiösen Individualismus dienen und das um so mehr, als derselbe im Buche Hiob nur in der vollkommensten Ausbildung erscheint.

Wie im jüdischen Volke die Gemeinde der Frommen der Partei der Gottlosen gegenübersteht, so ist auch der Einzelne entweder gerecht (צַדִּיק)[1], d. h. gottesfürchtig (מְבַקֵּשׁ יהוה, יְרֵא יהוה Prv 28 5), fromm (חָסִיד Prv 2 8, עָנָו Prv 3 34), rein (זַךְ Prv 21 8), dem Gesetz gehorsam (יְרֵא מִצְוָה Prv 13 13, מְשַׁכֵּיל עַל־דָּבָר Prv 16 20, שֹׁמֵר תּוֹרָה Prv 28 4), rechtschaffen (יָשָׁר), unschuldig (תָּם, הֹלֵךְ תֹּם, תְּמִים דַּרְכּוֹ, תְּמִים), gut (טוֹב Prv 2 20) — oder gottlos (רָשָׁע), d. h. ein Verächter Jahves (בֹּזֵה יהוה Prv 14 2), abtrünnig (בּוֹגֵד Prv 2 22, עֹזֵב אֹרַח Prv 15 10), unheilig (חָנֵף Prv 11 9), ein Sünder (חַטָּא Prv 13 22), ein Verächter des Gesetzes (בָּז לִדְבָר Prv 13 13, עֹזֵב תּוֹרָה Prv 28 4), ein Verkehrter (נִלּוֹז Prv 3 32), ein Böser (רַע Prv 14 19), ein Uebelthäter (פֹּעֲלֵי אָוֶן Prv 10 29, אִישׁ אָוֶן Prv 6 12, אִישׁ חָמָס Prv 3 31) u. s. w.

Der Inhalt dieser Begriffe ist wesentlich durch den jedesmaligen Gegensatz bestimmt und zwar auch hier in der Weise, dass Frömmigkeit und Tugend sich als das Negativbild von Gottlosigkeit und Frevel ergeben. Indem der Fromme nicht sein will wie der Gottlose, wird er sich des Wesens der Frömmigkeit bewusst und gewinnt er die Massstäbe seines Handelns. Daher sind die Gebote der Frömmigkeit und Tugend auch hier meist negativ formulirt. Wichtig sind die zusammenfassenden Charakteristiken der Gottlosigkeit (s. o. S. 389 Anm.) und der Frömmigkeit Prv 3 Job 31[2].

Fromme wie Gottlose tragen sich mit Wünschen und Hoff-

---

dem, dass sich die Proverbien vielfach an ältere Muster anlehnen, wie das namentlich von den Klugheitsregeln gilt. Merkwürdig sind schon die Berührungen zwischen ihnen und den altägyptischen Weisheitsbüchern, die A. Erman (Aegypten S. 237 f.) besprochen hat.

[1] Mehr als 50 Mal werden in Prv 10—22 die צַדִּיקִים und die רְשָׁעִים einander gegenübergestellt.

[2] Einigermassen systematisch gehalten ist die Darstellung in Prv 3. Dagegen zählt Hiob c. 31 vor allem eine Reihe von Sünden auf, in die ein Mann von seiner Stellung leicht hätte fallen können — ohne strengere Ordnung. An die Spitze stellt er eine bedeutsame Einzelheit (v. 1), an die sich sofort eine Angabe der Motive reiht, die ihn überall leiteten (v. 2—4). Das entspricht dem Affect, mit dem er redet, und so entsteht der Eindruck der Aufrichtigkeit, den das Ganze macht.

nungen (תַּאֲוָה, תּוֹחֶלֶת, תִּקְוָה), aber beim Gottlosen steigern sich dieselben zur Gier (הַוָּה Prv 10 3 11 6). Er ist unersättlich in seinem Verlangen, er jagt nach Reichthum (Prv 28 20 22) und kennt keine Ruhe (Job 20 20). Auch der Fromme hofft, dass seine Pläne gelingen, aber seinem Gottvertrauen ist die Habsucht fremd (Prv 28 25), Gottes Segen macht reich ohne Mühe und den Seinen giebt er es im Schlaf (Ps 127 2).

Mit frechem Angesicht (Prv 21 29) meint der Gottlose selbst den Weg zum Glück finden zu können. Er vergisst, dass der Mensch denkt und Gott lenkt, dem alle Hochmüthigen ein Gräuel sind. Wenn er aber durch seine eigene Thorheit ins Verderben gerathen ist, zürnt er auf Gott (Prv 19 3). Dagegen ist der Fromme überzeugt, dass Gott den Menschen leiten muss (Prv 20 24). Er verlässt sich daher nicht auf die eigene Weisheit, weil es Gott gegenüber keine Weisheit giebt (Prv 3 19 20 21 30). Er fürchtet vielmehr Gott und meidet das Böse. Das ist auch hier die Demuth (עֲנָוָה) der Frommen (Prv 15 33 18 12 22 4), wogegen die Gottlosigkeit vor allem Hochmuth bedeutet.

Ferner verlässt der Gottlose sich auf Macht und Reichthum (Job 31 24 Prv 11 28), wogegen der Fromme Gott höher hält als alle seine Güter (Prv 3 9, wo כִּבֵּד wie I Sam 2 29). Er kann deshalb Geld und Gut von sich werfen, um es von Gott wieder zu erlangen (Job 22 24 25). Er ist auch nicht stolz auf sein Glück, als ob es sein eigenes Werk wäre (Job 31 25). Er kennt aber auch keine Menschenfurcht, die für Viele zum Fallstrick wird (Prv 29 25). — Dem Hochmuth des Gottlosen entstammt auch seine Streitlust (Prv 17 19) und die Schadenfreude, mit der er dem Unglück des Nächsten zusieht (Prv 17 5). Der Fromme rächt sich selbst nicht, sondern befiehlt Gott die Rache (Prv 20 22 24 29, vgl. o. S. 109). Dem Hiob verbietet die Gottesfurcht nicht nur sich über das Unglück seines Gegners zu freuen, sondern auch ihn zu verfluchen (Job 31 29 30).

Der Gottlose hat keine Sündenerkenntniss, in falscher Sicherheit lebt er dahin. Er meint, sein Weg sei gerade und rein, und bedenkt nicht, dass Gott die Herzen prüft. Dagegen ist der Fromme sich seiner Sündhaftigkeit bewusst und in steter Besorgniss vor der Sünde (Prv 20 9 28 14). Vorsichtig geht er seinen Weg und bemüht sich in allen Fällen um die Erkenntniss des göttlichen Willens (Prv 3 6 4 25 ff.). Allein im ernstesten Streben hofft er seines Weges gewiss zu werden (Prv 21 29). Wenn es also heisst, dass der Fromme der Gerechtigkeit nachjagt (Prv 15 9 21 21), so bedeutet das auch hier, dass er die Sünde meidet (vgl. o. S. 450).

Der Gottlose ist hastig in seinem Thun (Prv 19 2) und übereilt im Reden. Der Fromme hält seine Zunge im Zaum, weil viele Worte auch viel Sünde mit sich bringen (Prv 10 19 12 13). Um nicht in Sünde zu fallen, meidet er den Streit (Prv 29 22). Natürlich hütet er sich auch vor vorschnellem Gelübde (Prv 20 25). — Gierig ist der Gottlose im Genuss (Job 20 12 f.). Der Fromme hält Mass, auch im Weingenuss, der die Könige von der Pflicht abzieht und überhaupt zur Sünde führt (Prv 20 1 31 4 ff.). Bei jedem Genuss ist er besorgt, er könnte Gottes vergessen (Job 1 5 Prv 30 9). Er hütet sein Herz (Prv 4 23), dass es der Lust der Augen nicht folgt (Job 31 7). Hiob hatte seinen Augen ein Gesetz gegeben, keine Jungfrau anzusehen (Job 31 1). Als die schwerste Sünde erscheint ihm der Ehebruch, er nennt ihn ein Feuer, das bis in die Unterwelt frisst (Job 31 12).

Endlich widerstrebt der Gottlose dem göttlichen Willen, der in der Gemeinde verkündigt wird. Er verachtet das göttliche Wort (Prv 13 13) und Gesetz (Prv 28 4 9), das der Fromme zu seiner Richtschnur nimmt (Prv 16 20). Er hasst und verabscheut die Predigt, die ihn zurechtweisen will (Prv 1 29 30 15 10), mit verkehrten und gottlosen Reden greift er die Religion an. Dagegen redet der Gerechte Weisheit und Gott Wohlgefälliges (Prv 2 12 10 31 32 22 12), er erbaut die Frommen und stärkt die im Unglück Verzagenden im Glauben (Job 4 3 4). Deshalb ist seine Zunge kostbares Silber (Prv 10 20), sein Mund eine Lebensquelle (Prv 10 11), seine Lippen weiden Viele (Prv 10 21). Auf diese Bethätigung der Frömmigkeit wird grosses Gewicht gelegt. Wer immerfort mit seiner Rede für die Sache Gottes und der Frommen eintrat, schien dafür besonderen Lohn zu empfangen, von der Frucht seines Mundes wurde er satt (Prv 12 14 13 2 18 20). Vor allem ist der Fromme für sich selbst darauf bedacht, bei der Wahrheit und dem Glauben zu bleiben. Er bittet Gott, dass er ihn vor dem Unglauben der Gottlosen behüte (Prv 30 8)[1]. Deshalb

[1] Die Prv 30 4 ausgesprochenen Fragen sind Fragen des Unglaubens an den Glauben, nicht etwa Fragen des Glaubens an den Zweifel (wie Jes 40 12 26, 41 4 26 u. s. w.). Die hier aufgezählten Dinge sollen überhaupt unmöglich sein und darum auch kein Gott sie vollbracht haben. Nach Meinung der Frommen ist freilich Gott vom Himmel auf die Erde herabgestiegen und wieder emporgefahren (= sein geschichtliches Walten), regiert er Wind und Regen (= Beherrschung der Natur), hat er die ganze Erde aufgebaut (= Schöpfung der Welt). Aber das alles ist undenkbar für den, der, wie die Gottlosen, das menschliche Können als das Mass alles Könnens ansieht. Wie heisst dieser Allmächtige, fragen sie, oder vielmehr (da seit der Schöpfung der

meidet er nicht nur den Weg der Gottlosen, sondern auch ihren Umgang (Prv 18 3), Gottlose und Fromme sind einander ein Gräuel (Prv 28 4 29 27).

Der göttliche Wille geht übrigens vor allen Dingen auf die Erfüllung der Nächstenpflicht. Dass die prophetische Lehre, nach der Gott nur hierdurch geehrt sein wollte, im älteren Judenthum unvergessen war, ist aus dem Buche Hiob und den Proverbien evident. Die Unschuld Hiobs besteht darin, dass er allein auf Gott vertraute und in der Furcht vor ihm Recht und Barmherzigkeit gegen den Nächsten übte und alle Unkeuschheit mied. Auch in den Proverbien sind Liebe uud Treue (Prv 3 3) oder Gerechtigkeit und Liebe (Prv 21 21) die Summe der göttlichen Gebote. Mit vollem Verständniss wird hier der prophetische Satz wiederholt, dass Recht

---

Welt viel Zeit vergangen ist) wie heisst sein Sohn? Vgl. v. 9 מִי יְהוֹה. Die Gottlosen leugnen auch hier das Dasein Gottes nicht, sie meinen nur, dass die Welt ihren eigenen Gang gehe und auch von Ewigkeit her bestanden habe. Den Frommen kommt es eigentlich nur darauf an, dass Gottes Verheissung wahr sei und er seine Gemeinde beschützen werde (v. 5). Daraus ergiebt sich für sie allerdings das Postulat, dass er der Regierer und Schöpfer der Welt sei. Die Gottlosen greifen dies Postulat an, um mit ihm den Glauben selbst zu widerlegen. Auch v. 6 möchte die messianische Verheissung gemeint sein. Bezüglich des Gesetzes müsste man eher befürchten, dass die Menschen etwas davon abziehen, als dass sie etwas dazuthun, und wer etwas dazu thut, wird nicht so leicht der Lüge überführt. Aber mit apocalyptischen Träumereien ging es oft so. — Ewald möchte auch v. 2—3 als Worte des Gottlosen verstehen, der hier den Glauben an die Regierung und Schöpfung der Welt als ein dreistes Besserwissenwollen verhöhne und dem gegenüber lieber für unmenschlich dumm gelten und sein Nichtwissen über die himmlische Welt bekennen wolle. Aber v. 2—3 verstehen sich viel besser als Worte des Frommen, nur wird man mit Jäger nach LXX in v. 3 lesen müssen וְאֵל לִמְדָנִי. Ewald hat Recht, wenn er אִיתִיאֵל וְאוּכָל unter Vergleichung von עָמְנוּאֵל als Bezeichnung des Frommen deutet. Unrichtig versteht er aber נְאֻם הַגֶּבֶר לְ als „Spruch des Helden (d. h. des Gottlosen) an". Vielmehr ist הגבר ganz neutral wie Num 24 3 15 II Sam 23 1 und ל dient zur Umschreibung des Genetivus exegeticus. Der Redende bezeichnet sich als den Mann von „Mit mir ist Gott und ich behalte die Oberhand." Denn, obwohl ich dummer bin als irgend ein Mensch und von Philosophie und Naturwissenschaft nichts verstehe, so hat mich doch Gott Weisheit gelehrt und ich habe die Erkenntniss des Heiligen, d. h. die von ihm geoffenbarte. Hiergegen kommt v. 4 der Gottlose zum Wort, dem v. 5 erwidert wird. Uebrigens besteht Zusammenhang mit v. 7—9. Denn שָׁוְא וּדְבַר כָּזָב ist der Unglaube der Gottlosen, vor dem der Fromme auch dadurch bewahrt zu bleiben bittet, dass Gott ihm weder Reichthum noch Armuth giebt. וְגָנַבְתִּי v. 9 erklärt Bickell (W. Z. f. K. d. M. 91, 83) gewiss richtig: damit ich mich (nicht) verführen lasse.

und Gerechtigkeit bei Gott mehr gelten als Opfer (Prv 21 3). Die Opfer der Gottlosen sind für Gott ein Gräuel, zumal wenn sie damit ihre Schandthaten sühnen wollen (Prv 21 27). In Wahrheit kann die Schuld nur durch Liebe und Treue und Gottesfurcht gesühnt werden (Prv 16 6). Uebrigens wird dem Opfer der Gottlosen das Gebet der Frommen gegenübergestellt (Prv 15 8 vgl. Koh 4 17). Vom gesetzlichen Cultus und der gesetzlichen Observanz ist hier nirgendwo die Rede [1].

Man kann auch nicht verkennen, dass das sittliche Gefühl sich im Judenthum noch erheblich verfeinerte und veredelte. Der Grund hierfür liegt vor allem darin, dass die religiöse Würde des Nächsten, d. h. jedes Volksgenossen, höher stand und energischer ihre Anerkennung forderte, als im alten Israel (vgl. o. S. 390). Aber zugleich fühlte sich hier der Einzelne in einem Masse als Gegenstand göttlicher Fürsorge und Gnade, wie das dem alten Israeliten fremd war. Individuell wusste er sich als ein Geschöpf Gottes, der ihn von Jugend auf beachtet und behütet hatte [2], und eben dadurch fühlte er sich verpflichtet, seinerseits den Schwachen und Armen Mitleid und Liebe zu beweisen (Job 31 18 l. גִּדְּלַנִי und עָזָנִי). Hiob dehnt diese Verpflichtung sogar auf Nicht-Israeliten aus, auch in seinen Sclaven ehrt er die von Gott geschaffenen Menschen (31 15).

Die sittliche und religiöse Bildung des jüdischen Hauses stand hinter der des israelitischen nicht zurück. Hierin übertrafen die Juden wohl alle Völker des Alterthums. Die Ehrfurcht, die die Kinder den Eltern (und überhaupt dem Alter Prv 20 29) schulden, wird so sehr als von Natur vorhanden vorausgesetzt, dass sie in den Proverbien im höchsten Masse als pädagogisches Motiv verwerthet wird. Auf einem Erbtheil, das man in unkindlichem Sinn vor der Zeit an sich gebracht hat, ruht kein Segen (Prv 20 21 vgl. 28 24). Furchtbar soll sichs rächen, wenn Einer den Eltern flucht (Prv 20 20 30 11), mit dem schmachvollsten Verbrechertode soll aber auch der büssen, der den Vater verspottet und es verachtet der Mutter zu gehorchen (Prv 30 17). Umgekehrt soll der Vater auch

[1] Offenbar sanken sie beide für die Frömmigkeit zu bloss äusseren Formen herab. Grössere Bedeutung hatten sie allein in den Anfängen der jüdischen Gemeinde und im späteren Pharisäismus. Vielleicht hat es dabei immerfort eine Richtung gegeben, die auf diese Dinge grösseren Werth legte. Aber anderseits stehen unter den Begründern des Judenthums dem Ezechiel und seinen Nachfolgern die Verfasser von Jes 40ff. Jer 30 31 zur Seite.

[2] Job 10 8—12 Prv 14 31 17 5 22 2 29 13.

in berechtigtem Zorn über seinen Sohn sich nicht zum Aeussersten fortreissen lassen (Prv 19 18). Vor allem soll er darauf bedacht sein, seine Kinder zur Gottesfurcht anzuleiten und sie darin zu erhalten. Aengstlich wacht Hiob über den Herzen der Seinigen (Job 1 5)[1]. — Im Gegensatz zu dem herkömmlichen Recht bereitet sich die neutestamentliche Anschauung vor, wonach die Ehe als solche überhaupt unlöslich ist (Mal 2 10—16)[2]. Uebrigens wird alle häusliche Tugend des Weibes aus der Gottesfurcht begründet (Prv 31 30).

Der Begriff von אֱמֶת wird Prv 3 29 30 (vgl. v. 3) dahin bestimmt, dass man gegen Niemanden Böses sinnen solle, der sich dessen nicht versehe, auch mit Niemandem streiten solle, der Einem nichts Böses angethan habe. Indessen gehen die Anforderungen der Treue weit über diese Bestimmungen hinaus. Sie überbieten sie schon deshalb, weil der Fromme auf das gesammte öffentliche Leben den Blick richtet. Auch bei den nachexilischen Juden stand die öffentliche Ordnung wenig fest, um so mehr konnte und musste sich die Moral zur Förderung des Wohles der Gesammtheit wie der Einzelnen bethätigen. Der Fromme bedenkt, dass Gerechtigkeit ein Volk emporbringt, die Schande der Nationen aber die Sünde ist (Prv 14 34) und durch die Sünde des Landes heillose Vielherrschaft entsteht (Prv 28 2). Bringen die Spötter die Stadt in Aufruhr, so dämpfen die Weisen den Zorn (Prv 29 8). Die Empörung will nur das Böse und Gott sendet einen grausamen Engel gegen sie aus (Prv 17 11), die Frommen fürchten Gott und den König (Prv 24 21). Auf der Herrschaft des göttlichen Willens und dem Gebet der Frommen beruht alles Heil des Volkes (Prv 11 11 29 18).

Die Gottlosen sind gewaltthätig, sie plündern das Volk, sie verrücken die Grenzsteine (Prv 22 28 23 10 11), sie treiben Strassenraub und vergiessen Blut (Prv 1 10 ff.). Namentlich aber suchen sie durch List und Trug dem Nächsten beizukommen, sie sind אַנְשֵׁי מְזִמּוֹת (Prv 12 2 24 8). Sie zwinkern mit den Augen, sie geben Zeichen mit der Hand, sie reden mit dem Fuss, sie kneifen die

---

[1] Vgl. u. S. 517 ff. 523 f.

[2] Freilich wird dieser Gedanke hier zunächst dadurch hervorgerufen, dass Juden ihre alt gewordenen jüdischen Weiber verstossen, um heidnische zu heirathen, damit aber die religiöse Würde der Gemeinde verletzen. Als die Mutter von זֶרַע אֱלֹהִים soll der Jude sein Weib in Ehren halten. WR Smith (Encycl. Brit. s. v. Malachi) hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Text dieser Stelle zu Gunsten der Ehescheidung vocalisirt ist. Er ist aber auch in seinen Consonanten alterirt und in der LXX ist das noch mehr der Fall als im MT.

Lippen zusammen. Sie sind krumm in Gedanken, Wort und That, sie sind Ohrenbläser (נִרְגָּן Prv 16 28 18 8 לְשׁוֹן סֵתֶר 25 23), die überall Streit erregen und Freunde auseinander bringen, gern hören sie auf böse Nachrede (Prv 17 4). Als besonders schändlich erscheint es, Sclaven bei ihren Herren zu verläumden (Prv 30 10). Mit Bestechung wirken die Gottlosen auf das Gericht ein. Sie gewinnen ungerechte Richter und falsche Zeugen, die die Person ansehen und daraus schnöden Gewinn machen, schon für ein Stück Brot sind solche Leute zu haben (Prv 28 21)[1].

Der Fromme achtet das Recht von Sclaven und Waisen (Job 31 13 21), als Richter hasst er die Bestechung und als Zeuge ist er zuverlässig, wie er denn überhaupt die Wahrheit redet (Prv 12 19 22 13 5). Er sagt auch gegen den Nächsten nur aus, wenn er aufgerufen wird (Prv 24 28). Wie er aber in seinem eigenen Thun nur auf Recht bedacht ist, so sucht er überall dem Unrecht zu steuern. Wo ein ungerechtes Urtheil zu befürchten ist, mischen sich die Frommen in die Gerichtsverhandlung ein und ihre Gesetzeskenntniss, in der sie den Gottlosen überlegen sind (Prv 28 5 29 7), kommt ihnen dabei zu statten. Sie führen die Sache der hülflosen Armen (Prv 31 8 9) und retten sie durch ihre Einsicht (Prv 11 9 12 6 vgl. Job 29 12—17). Namentlich fürchten sie für sich selbst die Strafe Gottes, wenn sie ungerechten Bluturtheilen nicht entgegentreten (Prv 24 11 12).

Eindringlich wird Ehrlichkeit in Handel und Wandel gefordert, namentlich richtiges Mass und Gewicht, die als solche göttlichen Ursprungs sind (Prv 11 1 20 10 23 16 11). Der Gottlose kommt mit Lügen zu Reichthum, durch Zins und Wucher (Prv 21 6 28 8), wogegen der Fromme ein zuverlässiger Geschäftsmann ist (Prv 28 20).

Die Liebe (חֶסֶד) bedeutet nach Prv 3 3 27 28 die Wohlthätigkeit, die für das Elend der Armen und Unglücklichen Verständniss hat. Den Armen meiden seine Freunde und Brüder, ja sie hassen ihn (Prv 14 20 19 4 7). Mitleid verdient auch der Unglückliche, der aus der Heimath vertrieben wie ein von seinem Nest verjagter Vogel in der Welt umherirrt (Prv 27 8), überhaupt aber alle Elenden, die zerbrochenen Muthes und dadurch hoffnungsloser Ohnmacht verfallen sind (Prv 18 14). Wohl kann freundlicher Zuspruch (אִמְרֵי נֹעַם Prv 15 26 16 24) manche Leiden lindern, aber keine Theilnahme darf dem Unglücklichen zu nahe treten. Denn im Grunde kennt er allein seinen Schmerz, wie auch in die Freude des Andern kein Fremder

[1] Vgl. überhaupt o. S. 389 Anm. 1, S. 397 Anm. 2.

sich mischen darf (Prv 14 10 vgl. 25 20 LXX). Vor allem soll man dem Armen mit der That beistehen. Der Gottlose verachtet die Armen und lacht über ihr Unglück (Prv 14 21 17 5), dagegen ist der Fromme barmherzig (אִישׁ חֶסֶד Prv 11 17), ein Vater der Wittwen und Waisen (Job 31 16—18). Er begegnet ihnen freundlich (טוֹב עַיִן Prv 22 9 vgl. 28 22) und beweist ihnen Gutes, um ihren Schöpfer zu ehren (Prv 14 31) und sich selbst die Erhörung seiner Bitten zu sichern (Prv 21 13). Er leiht Gott, damit der es ihm erstatte (Prv 19 17)[1]. Reichlich streut er seine Gaben aus und wird dafür von Jedermann gesegnet (נֶפֶשׁ בְּרָכָה Prv 11 24 f.). Eben dahin gehört, dass er seine Dienerschaft milde behandelt (Prv 11 29), wenngleich ein Sclave mit dem Stock gestraft werden muss und auch nicht verwöhnt werden darf (Prv 29 19 21). Der Fromme weiss auch, wie es seinem Vieh zu Muth ist, während der Gottlose auch da ein grausames Gemüth beweist (Prv 12 10). — Die Liebe, die Gleichstehende verbindet (auch חֶסֶד, z. B. Prv 20 6, doch meistens אַהֲבָה genannt), vergiebt dem Nächsten die Schuld (Prv 10 12 17 9). Der Fromme vergilt aber auch dem Feinde Böses mit Gutem. Er hat dabei die Genugthuung, ihn zu beschämen, und hofft auf den Lohn Gottes, wenn die Dankbarkeit des Feindes ausbleibt (Prv 25 21 22). — Zuletzt wird die Uebung des Guten und Bösen dem Menschen zur anderen Natur, sofern sie nicht überhaupt seiner Natur entstammt (Prv 20 11 vgl. 22 6). Der Gerechte hat Freude am Guten (Prv 21 15), der Gottlose hat nicht Ruhe noch Rast, wenn er nicht Böses thut (Prv 4 16 f. 6 18).

Die Erfüllung des göttlichen Willens macht die Gerechtigkeit (צְדָקָה)[2] des Frommen aus, durch die er vor dem göttlichen Richter besteht. Auch der einzelne Fromme weiss sich überall unter den Augen des allsehenden Gottes, vor dem das Todtenreich offen liegt, der aber auch von dem Thun und Lassen jedes Menschen genaue Notiz nimmt (Job 11 7—11 31 4 Prv 5 21 15 3 24 12). Völlig entspricht freilich Niemand seinen Anforderungen. Ihrer Abstammung nach sind die Menschen sündig (Job 14 4), jeder hat Sünden hinter sich, die der Thorheit der Jugend entstammen (Job 13 26), und auch im späteren Leben wird Niemand der Sünde völlig Herr (Prv 20 9). Gottes Augen sehen die Sünde auch da, wo der Mensch selbst sie nicht bemerkt (Job 11 6—11). Aber durch die Grundrichtung seines

[1] „Die Gerechtigkeit des Mildthätigen besteht ewig“ (Ps 112 9). Vgl. auch was Dan 4 24 über die sühnende Kraft des Almosens gesagt wird.

[2] Prv 10 2 11 4—6 18 19 12 28 13 6 15 9 16 31 21 21; vgl. o. S. 418 f.

Herzens weiss auch der einzelne Fromme sich vom Gottlosen verschieden und in dem Bewusstsein, dass es ihm mit der Religion Ernst ist, hofft er vor dem Gott zu bestehen, der Herzen und Nieren prüft (Prv 15 11 16 2 17 3 21 2 24 12). Deshalb ist der Einzelne entweder Gott wohlgefällig (רָצוֹן Prv 10 32 11 1 20 12 22 15 8) und vor ihm rein (טָהוֹר Prv 15 26) oder er ist ihm gräuelhaft (תּוֹעֲבָה)[1]. Die Frommen liebt er (Prv 15 9 3 12) und segnet sie, die Gottlosen hasst er und flucht ihnen (Prv 3 33 f.).

Vor allem richtet er die Einen wie die Anderen (s. o. S. 415), jene rechtfertigt er, diese verdammt er (s. o. S. 418f.). Sein Richten bethätigt sich darin, dass er die Gier der Gottlosen zurückstösst (Prv 10 3), dagegen die Frommen erhört und ihre Wünsche erfüllt (Prv 10 24 28 Job 22 27). Das bedeutet, dass er ihnen sicheren Glücksbestand (תּוּשִׁיָּה Prv 2 7) gewährt, d. h. Ehre, Reichthum und langes Leben (Prv 22 4 21 21 3 2 10). Der Fromme sollte mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegnet sein und sein Besitz sich wunderbar mehren. Wo er weilte, sollten aus dem dürren Felsen Bäche von Oel entspringen. Kein Feind durfte ihm schaden, Gott wehrte ihn ab oder versöhnte ihn gar. Alles Unheil, dass über das Land käme, sollte eben ihn verschonen, er sollte jeder Noth entgehen, während die Gottlosen voll von Unglück waren. Ja die wilden Thiere mussten mit ihm Frieden halten und das Steingeröll musste von seinem Acker fern bleiben. Völlig ausgelebt sollte er in hohem Alter sterben, der Garbe vergleichbar, die zu ihrer Zeit auf die Tenne gebracht wird (Job 5 17—26).

Für die Masse der Frommen war die Religion in hohem Masse Mittel zum Zweck, durch Gottesfurcht wollten sie zu äusserem Lebensglück gelangen. Der Satan traut das auch dem Hiob zu, aber mit Hiob lehnten die Besseren unter den Frommen diese Denkweise mit Entrüstung ab. Hiob hatte seine ganze Lebensarbeit an das eine Ziel gesetzt, vor Gott gerecht dazustehen. Das Motiv, die Sünde zu meiden, war für ihn allerdings der Gedanke an die Vergeltung Gottes (Job 31 2—4). All sein Glück hätte Gott vernichten müssen, wenn er seine Gebote übertrat (v. 12 23), und noch von hinten nach ruft Hiob jedes Verderben auf sich herab, falls er that, was man ihm Schuld giebt (v. 10 22 40). Aber er fürchtete die Strafe nicht als äusseres Unglück, dann wäre die Verdächtigung des Satans begründet gewesen. Er fürchtete allein Gott und nicht die

[1] Prv 3 32 6 16 11 1 20 12 22 15 8 9 26 16 5 17 15 20 10 23 21 27 28 9.

Menschen (v. 33f.), er fürchtete auch nicht die blosse Allmacht Gottes, der nun einmal auf der Erfüllung eines ihm beliebenden Gesetzes bestände, er fürchtete vielmehr das göttliche Gericht (vgl. auch עָוֹן פְּלִילִי 31 11 28) und die sittliche Majestät des Richters, dem gegenüber sein Gewissen ihn schuldig spräche. „Was sollte ich thun, wenn Gott aufstände, und was ihm erwidern, wenn er einschritte (v. 14)! Gegen seine Majestät käme ich nicht auf“ (v. 23). Das Trachten nach der Gerechtigkeit hatte für ihn seinen Zweck in sich selbst gehabt, sein äusseres Glück war ihm nur werthvoll gewesen, weil es seine Rechtfertigung und die Thatsächlichkeit seiner Gemeinschaft mit Gott bedeutete. Wichtiger als die Erfüllung seiner Wünsche war ihm, dass Gott sie auf sein Gebet gewährte (Job 12 4). Entgegen der Verdächtigung des Satans fügte er sich ergebungsvoll, als er all sein Glück verlor. Er fand, dass Gott im besten Rechte sei, wenn er wieder nehme, was er früher gegeben habe, und dass er in allen Dingen zu preisen sei. Allerdings hatte Gott ihn durch sein Glück auch vor den Menschen gerechtfertigt, als der von Gott Begnadete hatte er bei allen in Ehren gestanden (29 7ff. vgl. 11 19), seine Rechtfertigung war die Krone auf seinem Haupte gewesen (19 9). Aber der Triumph seiner Gerechtigkeit bestand hier darin, dass er, wie er für sich selbst im Vertrauen auf Gott immer guten Muth hatte (29 18—20 vgl. 5 19ff. 11 15 18), so auch sein Volk in aller Noth zu solchem Vertrauen hatte erheben können (29 21—25).

Die Unschuld vor Gott und der Glaube, dass Gott sie anerkenne, bedeuteten für den einzelnen Frommen noch mehr als für die Gemeinde. Thatsächlich konnte er sich leichter vor Gott gerecht fühlen, da er auf sich allein stand und weder die Sünde der Väter noch die der übrigen Frommen seiner Unschuld Abbruch that. Anderseits war seine Unschuld der hauptsächlichste Grund seiner Hoffnung, sofern dieselbe überhaupt religiös war. An der Gemeinde musste Gott sich verherrlichen, sie musste er den Heiden und den Gottlosen gegenüber ins Recht setzen, an ihr musste er die Wahrheit des Glaubens vor aller Welt offenbar werden lassen, obendrein aber war sie die unentbehrliche Verkünderin seiner Herrlichkeit. Das alles kam für den Einzelnen weniger oder gar nicht in Betracht. Vielleicht fühlte er sich als Gegenstand besonderer göttlicher Gnade, aber nie konnte er das in dem Masse, in dem die Gemeinde das vermochte. Ueberhaupt aber war das immer nur wenigen möglich. Bei alledem konnte die Gemeinde immerfort auf

die Zukunft sich vertrösten, der Einzelne musste in seinem kurzen Leben die Wahrheit der Religion an seinem Schicksal erfahren. Deshalb prägte sich der Glaube, dass Gott richte, gerade im jüdischen Individualismus am schärfsten aus[1].

Zugleich wurde dieser Glaube aber auch hier zum schwersten Problem. Denn eben im Schicksal der Einzelnen war von einem Richten Gottes wenig zu verspüren, gerade hier war das Walten Jahves schon dem alten Israel als unbegreiflich erschienen. Wenn Ezechiel behauptete, dass es Jedem genau so gehe, wie er es treibe, so ist das einmal daraus zu erklären, dass er einen neuen Katechismus der religiösen Pflichten aufstellte, mit dem man es bis dahin noch nicht versucht hatte. Vor allem aber ist seine Lehre daraus zu verstehen, dass er in absehbarer Zukunft das letzte Gericht erwartete, bei dieser letzten Entscheidung musste doch wohl nach dem Recht verfahren werden. Die nachezechielischen Gesetzgeber, die freilich auch hierbei den Ezechiel zum Vorgänger haben, setzen an die Stelle des einmaligen letzten Gerichts ein immerwährendes. Sie bedrohen solche Sünden, die von Gemeinde wegen nicht leicht bestraft werden konnten, mit unmittelbarem Einschreiten Gottes. Immerfort sollte Gott selbst solche Sünder aus seiner Gemeinde austilgen (s. o. S. 310ff.). Damit war statt des einen grossen Wunders, das die Propheten erwarteten, eine endlose Reihe von

[1] Deshalb hat sich auch die Terminologie der Vergeltung auf diesem Boden so reich entwickelt. Die Gewissheit, mit der man die göttliche Vergeltung erwartet, drückt sich auch hier (vgl. o. S. 103) dahin aus, dass dabei von einem Thun Gottes gern abstrahirt wird, die Vergeltung also von selbst einzutreten scheint. Der Gottlose ist dem Unheil verfallen, es verfolgt ihn (Prv 13 21), es lauert ihm auf (Job 18 8ff.). Die Frommen verfolgt dagegen das Glück (Ps 23 6). Ebenso treten Frömmigkeit und Gottlosigkeit an die Stelle des vergeltenden Gottes. Die Gerechtigkeit behütet den Unschuldigen (Prv 13 6), sie rettet ihn vom Tode (Prv 10 2), umgekehrt stellt die Sünde dem Gottlosen nach und reisst ihn ins Verderben (Prv 1 19 5 22 12 13 14 32 21 7 vgl. o. S. 431). Der Ehebruch ist ein Feuer, das bis in die Unterwelt brennt (Job 31 12). Das ungerechte Gut wird im Munde des Gottlosen zu Kies (Prv 20 17), es wandelt sich in seinem Bauche zu Gift (Job 20 12 ff.). Gern wird die Vergeltung, die dem Menschen zu Theil wird, mit der Frucht des Ackers verglichen, den er baut (Hos 10 12f. Job 4 8 Prv 11 18 22 8) Oefter erscheint der Mensch hierbei selbst als ein Fruchtbaum und sein Erfolg als dessen Frucht (Prv 11 30 vgl. 12 14 13 2 18 20). Sogar mit der Leibesfrucht wird die Vergeltuug verglichen (Jes 33 11 Ps 7 15 Job 15 35). Sehr gewöhnlich wird gesagt, dass die That zum Menschen zurückkehre, dass er sie sich selbst oder seinem Hause anthue. Der Mörder lauert seiner eigenen Seele auf (Prv 1 18). Am beliebtesten ist es aber, Frömmigkeit und Gottlosigkeit als die beiden Wege des Heils und des Unheils vorzustellen.

Wundern gefordert, verstehen kann man auch diesen Glauben nur im Zusammenhang mit der messianischen Hoffnung.

Man suchte sich den Widerspruch zwischen Glauben und Erfahrung nach Möglichkeit zu verschleiern. Immer wieder und aufs bitterste wird in den Psalmen darüber geklagt, dass die Heiden in der Welt und die Gottlosen in Jerusalem obenauf seien. Dagegen wird sehr oft behauptet, dass es den einzelnen Frommen immer gut, den Gottlosen aber schlecht gehe. Das hat auch darin seinen Grund, dass man für jenes Unheil Trost wusste, einst musste es damit anders kommen. Aber gegenüber dem Unglück der einzelnen Frommen verschloss man lieber die Augen, man hielt sich an die Fälle, in denen man eine Vergeltung zu sehen meinte, und ignorirte die anderen nach Möglichkeit. Am Ende forderten aber die Thatsachen ihr Recht und die Einsicht in jenen Widerspruch wurde für die Religion nicht nur unheilvoll, sondern auch höchst fruchtbar. Sie war es vor allem, was die Frommen zwischen äusserem Lebensglück und seiner religiösen Bedeutung unterscheiden lehrte. Zunächst führte sie zu gewissen Einschränkungen des individualistischen Vergeltungsglaubens, weiterhin löste sie ihn in seinem vulgären Verstande völlig auf. Das führte sowohl zu einer Verflachung als auch zur Vertiefung und höchsten Vollendung der persönlichen Frömmigkeit.

Bei der Masse der Frommen erregte das Glück der Gottlosen freilich Eifer und Neid (Prv 3 31 23 17 24 1 19), aber die Besseren wollten den Gottlosen ihr Glück gönnen. Der Reichthum der Gottlosen war durch Unrecht und Lüge erworben, da wollte man lieber wenig in Gerechtigkeit und Gottesfurcht haben (Prv 15 16 16 8). Ueberdies fielen die Gottlosen durch ihren Reichthum in immer neue Sünde, während der Erwerb des Frommen zum Leben diente (Prv 10 16). Er wollte zufrieden sein, wenn er nur nicht hungern musste (Prv 10 3 13 25). Denn auch im Hunger lief man leicht Gefahr, von Gott abzufallen. „Armuth und Reichthum gieb mir nicht“ (Prv 30 8 9)![1]

Auch die Ehre, die die Gottlosen vielfach genossen, mochte ihnen bleiben. Sie wurden dadurch hochmüthig und kamen zu Fall,

[1] Characteristisch, aber auch derb, wird Ps 127 3 ff. der Kindersegen, dessen der Mensch sich als einer zweifellosen Gabe Gottes (נַחֲלַת יהוה) freuen darf, dem vielfach unrechtmässigen Reichthum gegenübergestellt. Eine Reihe von Söhnen sichert dem Manne Recht und Besitz. Weil er ihre Fäuste hinter sich hat, kann er den, der ihm Unrecht that, vor Gericht zur Rechenschaft ziehen.

wogegen die Demuth der Frommen zuletzt zur Ehre führen sollte (Prv 15 33 16 18 18 12 29 23). Darum schien es besser, sich demüthig zu den Geringen zu halten, als mit den Stolzen Beute zu theilen (Prv 16 19). Der Fromme tröstete sich auch mit der Anerkennung, die er bei seinen Gesinnungsgenossen und hin und wieder auch bei der Menge fand. Auch er genoss zuweilen die Gunst der Menschen, während der Spötter den Leuten ein Gräuel war (Prv 24 9). Von manchen wurde er wegen seiner Rechtlichkeit und Wohlthätigkeit gesegnet (Prv 10 6 11 26 24 25 28 20), während die Ungerechtigkeit und Hartherzigkeit der Gottlosen von allen Seiten verwünscht wurde (Prv 24 24 28 27). Segen und Fluch waren aber nicht wirkungslos (Prv 30 10), obwohl der ungerechtfertigte Fluch nichts bedeutete (Prv 26 2).

Mit alledem verzichtete man nicht auf die Vergeltung, man vertröstete sich vielmehr auf die Zukunft. Nicht das vorläufige Schicksal des Einzelnen, sondern das endgültige sollte das göttliche Urtheil über ihn sein. Zuletzt sollte es dem Gottlosen übel und dem Frommen wohl gehen. Die Freude der Gottlosen sollte nicht lange währen (Job 15 20 20 5), auf der Höhe der Macht und des Glückes sollten sie für immer zu Fall kommen (Job 4 10 5 3 8 12 16 17 15 29 ff. 20 6 ff.). Dagegen war das Leiden des Frommen eine heilsame väterliche Zucht (Prv 3 11 12) und zuletzt sollte seine Hoffnung sich erfüllen (Prv 10 28 23 18). Traf auch das nur unvollkommen zu, dann wollte man sich mit einer Vergeltung begnügen, die jenseits der Erfahrung der Einzelnen lag. Der Fromme hoffte, dass sein guter Name nach seinem Tode unter den Frommen ein Segen bleiben werde, während der Name der Gottlosen verfaulte (Ps 112 6 Prv 10 7 vgl. Jes 56 5 Neh 2 20). Uebrigens hoffte er für seine Kinder (Prv 20 7). Sie sollten geborgen sein (Prv 14 26) und keinen Hunger leiden (Ps 37 25). Dagegen sollten die Kinder der Gottlosen die Sünde der Väter büssen, wie die Freunde Hiobs immer wiederholen (Job 4 11 5 4 5 8 16 ff. 15 29 30 18 16 ff. 20 10 27 14 f.). Ursprünglich war der individualistische Vergeltungsglaube im Gegensatz zu dem Glauben an die Erbschuld entstanden, schliesslich musste man aber auf ihn zurückgreifen. Jedenfalls hatte dieser Glaube die Erfahrung mehr für sich als jener. Weiter vertröstete man den Einzelnen auf alle Katastrophen, die von Zeit zu Zeit über das Land kamen und für Jeden die Abrechnung bringen sollten, die „Zeiten“ und „Tage Gottes“ (Job 24 1). Vor allem sollte er aber auf die messianische Zukunft hoffen. Da, am Tage des Zornes

(Prv 11 4), werden die Gottlosen vom Sturme weggefegt (Prv 1 26 ff. 3 25 10 25), während die Kinder der Frommen dem Zorne entgehen (Prv 11 21). Da rettet die Gerechtigkeit die Frommen vom Tode, sie allein bleiben im Lande übrig (Prv 2 21 22 10 30) und so beerbt der Gute Kindeskinder, aller Reichthum der Sünder wird für die Gerechten aufgespart (Prv 13 22). Da kommen die Guten zur Herrschaft und die Bösen müssen vor ihnen niederfallen (Prv 14 19), jenen wird Ehre und diesen Schande zu Theil (Prv 3 35). Insofern sollte der Gerechte ewigen Bestand haben (Prv 10 25 12 3). Dass der Einzelne, namentlich in den Proverbien, so häufig auf die messianische Zukunft verwiesen wird[1], zeigt deutlich, wie wenig er in seinem Schicksal das Richten Gottes zu erkennen vermochte, es beweist aber auch, wie sehr er sich immer noch als ein Glied in der Kette der Geschlechter fühlte. Die Hauptsache war, dass die Hoffnung auf die Zukunft ihn über die Gegenwart hinaushob.

Inneres Glück gewährte ihm die Frömmigkeit aber auch in der Gegenwart. In der Kenntniss des göttlichen Willens wusste er sich im Besitz der Wahrheit und meinte alle Dinge besser zu verstehen als der Gottlose (Prv 28 5 29 7). Er setzte ferner dem Uebermuth des gottlosen Reichen seine religiöse Würde entgegen, die er als Glied des Volkes Gottes hatte (Prv 14 31 17 5 22 2 29 13). Er brauchte auch dem Fürsten nicht zu schmeicheln, weil ihm von Gott sein Recht wurde (Prv 29 26). Er empfand auch die beseligende Kraft des sittlichen Handelns, es war ihm Freude, das Gute zu thun, und wenn die Gemeinde der Frommen ihr höchstes Glück darin finden konnte, die Sache Gottes in der Welt zu vertreten, so übertrug sich das in gewissem Masse auf jeden Einzelnen. Vor allem hatte er im Gedanken an seinen reinen Wandel Vertrauen zu Gott. Ein Armer, der in seiner Unschuld wandelte, war besser als ein heimtückischer Reicher (Prv 28 6 19 1). Den Gottlosen liess die Furcht vor der Strafe nie zu ruhigem Genuss seines Glückes kommen (Job 15 20 ff.). Er sah überall Gefahr, wo keine war (Prv 28 1), und jedes wirkliche Unglück erschien ihm als unabänderlich (Job 15 22), hoffnungslos stand er dem drohenden Tode gegenüber (Job 27 8 f.). Dem Frommen gewährte sein Gottvertrauen das Gefühl der grössten Sicherheit. Furchtlos wie ein Löwe wollte er der Gefahr trotzen und ihrer lachen (Prv 3 23—26 28 1 Job 5 19 ff. 24 11 15 18 f.). Hoffnungsvoll blieb er in schwerer Krankheit, überzeugt, dass Gott nicht

[1] Vgl. auch Ps 25 13 37 90 16 112 2.

vor der Zeit seine Seele abfordern werde (Job 4 6 27 8f.). Das Vertrauen war sein höchstes Glück und er steifte sich darauf. Wer in der Noth an der Rettung verzweifelte, erwies sich eben damit als Gottloser.

Trotz aller Abstriche, die das Vergeltungsdogma erfuhr, in einem Punkte schien es unbedingt Recht behalten zu müssen: der Fromme konnte unmöglich von ausserordentlichem Unglück, namentlich nicht von vorzeitigem Tode betroffen werden. Als das wichtigste der drei grossen Güter, die dem Gerechten verheissen werden, erscheint das Leben (Prv 3 22 4 13 22 7 2 8 35 9 6 11 19 15 27), d. h. langes Leben (Prv 3 2 16 4 10 9 11 10 27 vgl. 3 8 4 22 u. s. w.). Graues Haar ist eine herrliche Krone, die man durch Gerechtigkeit erlangt (Prv 16 31). Denn beständig ist das Leben vom Tode bedroht (Prv 11 19 15 10 19 16 und bes. 2 18 19 5 4—6 23 6 26 32 7 22 26 27 9 18). Es gilt das Leben bewahren (Prv 19 16), dem Scheol und den Schlingen des Todes entgehen (Prv 13 14 14 27 15 24). Deshalb soll man das Herz, von dem das Leben ausgeht, aufs sorgfältigste behüten, damit nicht tödtliche Sünde darin eindringe (Prv 4 23). Dagegen dienen Gerechtigkeit und Gottesfurcht zum Leben (Prv 19 23), sie heissen Lebensbaum (Prv 11 30 15 4) und Lebensquelle (Prv 13 14 14 27 16 22). Auch vom Lebenswege (Prv 15 24 vgl. Ps 16 11 und dagegen Prv 14 12 16 25) und von der Zucht zum Leben wird geredet (Prv 15 31). Unverkennbar klingt hier die Predigt Ezechiels nach, der angesichts des künftigen Läuterungsgerichts jedem Einzelnen Leben und Tod anbot, und das nachezechielische Gesetz, das eine fortwährende Austilgung der Gottlosen aus der Gemeinde in Aussicht nahm. Hier war recht eigentlich der Ausgangspunkt des religiösen Individualismus gewesen und dies erschien als seine unerschütterliche Grundlage. Fanden auch die Gottlosen nicht immer das Ende, das ihnen angedroht war, unmöglich konnte der Fromme den Tod des Gottlosen sterben. Der Gottlose sollte vor der Zeit sterben, den Frommen rettete Gott vor dem Tode (Ps 49 16 55 24). Daher das Vertrauen des Frommen in Gefahr.

Um so furchtbarer war seine Lage, wenn er gleichwohl in aussergewöhnlichem Unglück oder vor der Zeit sterben musste, furchtbar namentlich dann, wenn er Gott nicht um des Lohnes, sondern um der Gerechtigkeit willen gedient hatte. Entweder war er ein Gottloser, ob er sich auch sein Leben lang um die göttliche Gnade gemüht hatte, — oder Gott richtete nicht, es war überhaupt unmöglich, in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Beides war für ihn in gleichem

Masse schrecklich. Auch bei den Juden wurde die Frage nach der Wahrheit der Religion am schwersten vom Herzen des Einzelnen empfunden.

Die Leidenschaft, mit der der Prinzipienkampf von Frömmigkeit und Gottlosigkeit in der jüdischen Gemeinde geführt wurde, brachte es mit sich, dass beide Parteien fortwährend einander beobachteten und in jedem gegebenen Fall die Verkehrtheit der gegnerischen Meinung triumphirend constatirten. Die Frommen jubelten, wenn einmal einen Gottlosen das verdiente Schicksal traf, und die Gottlosen höhnten, wenn ein Frommer im Unglück starb. Mit Entsetzen erfüllte jeder Fall dieser Art die Gesammtheit der Frommen, in ohnmächtigem Zorn empörten sie sich gegen den Spott der Gegner (Job 17 8). Aber am Ende standen sie doch vor derselben Alternative, wie der Leidende selbst, und da sie natürlich an ihrem Glauben festhalten wollten, so sprachen sie ihm das Urtheil: er war eben doch ein Gottloser. Unter allen Umständen musste das Dogma Recht behalten. Es war von den Vätern überliefert, nur von den Heiden eingedrungene Irrlehre stand ihm entgegen (Job 8 8ff. 15 18f. 5 27: שְׁמַעְנֻהָ). Es erschien als der Felsen, auf dem man stand, ja keine menschliche Gemeinschaft schien ohne diesen Satz bestehen zu können (Job 18 4). Konnte man auch dem Unglücklichen seine Gottlosigkeit nicht nachweisen, so zog man sich auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, auf einen rein physischen Begriff der Sünde zurück, der dann aber auch die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts in jedem Fall sicher stellen sollte (Job 4 17—21 15 14—16 25 4—6), oder auf die göttliche Allwissenheit, die den inneren Zustand des Menschen besser kenne, als er selbst (Job 11 7—11), oder auf die Allmacht Gottes, der immerdar richten konnte und also gewiss auch richtete (Job 25 2 3). Richtete er aber, dann richtete er auch gerecht, da er in seiner Selbstgenugsamkeit den Menschen völlig uninteressirt gegenüberstand. Ihre Sünde schadete ihm nicht und von ihrer Frömmigkeit hatte er keinen Nutzen. Er mass also zweifellos mit richtigem Masse (Job 22 2ff. 35 2ff.). Uebrigens gehen die Freunde Hiobs von der anfänglichen Bezweiflung (Job 8 6) und Läugnung (11 6 15 5f.) seiner Unschuld zuletzt zu concreten Anklagen gegen ihn über (22 4ff.). Wenn man nur jeden Menschen nach seinem Schicksal beurtheilte, dann stimmten Glaube und Erfahrung aufs beste zusammen. Dann war nie ein Frommer umgekommen (Job 4 7), aber stets hatte die Gottlosen die Strafe erreicht (Job 8 11—19 15 20ff. 18 5ff. 20 4ff. 24 18—20 27 11ff.). Von

Ewigkeit her war es so gewesen (Job 20 4) und man selbst hatte es stets so erfahren (4 8).

Mitleid war hier nicht am Platze. Wer es dem von Gott Gerichteten bewies, musste besorgen, den Zorn Gottes auch auf sich selbst herabzuziehen (Job 6 21). Die Frommen verhöhnten ihn als einen ertappten Heuchler, den Gottes Urtheil eben noch rechtzeitig entlarvt hätte, und wenn sein Schicksal sich erfüllt hatte, so fluchten sie noch seinem Andenken, so oft sie an seiner Wohnung vorüberzogen (Job 5 3). Denn schon dass sie da passirten, konnte bei der Gottheit wo möglich die Meinung erwecken, dass sie in irgend einer Beziehung zu ihm ständen. Nur in sofern durfte man sich um den Gottgerichteten bemühen, als man ihm vielleicht ein Geständniss seiner Schuld entlocken und so auch in diesem Fall die Wahrheit des Glaubens förmlich constatiren konnte. Das ist im Grunde das einzige Ziel, das die Freunde bei Hiob verfolgen. Hätten sie es erreicht, so würden sie ihm sofort mit Abscheu den Rücken zugekehrt haben.

Die einzige Hoffnung, die dem Leidenden blieb, war die, dass er zuletzt doch noch gerettet würde. In die äusserste Noth konnte der Fromme gerathen, er durfte nur nicht darin untergehen. Fast mehr noch als in ungetrübtem Glück sollte er in wunderbarer Rettung die Gnade Gottes erfahren. Denn das Glück konnte vom Menschen selbst geschaffen werden und Gott konnte es vielleicht bestehen lassen, ohne sich darum zu kümmern, dagegen schien die Rettung aus äusserster Gefahr nur aus einem Eingriff Gottes begreiflich zu sein, der sich dadurch dem Einzelnen besonders gnädig bewies (Job 5 19ff.). Sieben Mal konnte der Gerechte fallen, aber er sollte immer wieder aufstehen, während der Fall des Gottlosen ein definitiver wäre (Prv 24 16 Job 15 30 vgl. dagegen 24 22). Ja, das Leiden schien zuweilen von dem Frommen auf den Gottlosen überzugehen (Prv 11 8). So konnte die Noth des Frommen für ihn in die eclatanteste Rechtfertigung auslaufen. Im Allgemeinen war aber wirkliches Leiden nicht denkbar ohne entsprechende Sünde. Wurde der Fromme schliesslich wiederhergestellt, so erschien das Leiden daher als eine Züchtigung, durch die Gott seinen Diener von der Sünde und damit vor dem völligen Verderben retten wollte. Durch das Leiden klagte er ihn an, zugleich aber offenbarte er ihm in seinem Herzen, was er gegen ihn habe (Job 33 14ff. 34 31 f. 36 8ff.). Wohl dem, der sich fügte (Prv 3 11), aber wehe dem, der ihm trotzen wollte (Prv 29 1 28 13 Job 5 2)! Durch Bekenntniss der Schuld,

durch Liebe und Treue und Gottesfurcht liess Gott sich versöhnen (Prv 16 6 28 13), zumal, wenn ein Engel für den Sünder sprach (Job 33 23 f.). Dann stellte Gott durch die Genesung seine Rechtfertigung wieder her (Job 8 6 33 26), von neuem konnte er makellos sein Angesicht erheben (Job 11 15). Vor der Gemeinde pries er Gott für seine Gnade (Job 33 27 28). So konnte Gott, sogar zu wiederholten Malen (Job 33 29 30), den Sünder zur Busse aufrufen. Sofern der göttliche Richter gleichwohl eine Sühne haben wollte, musste vielleicht ein Gottloser für den Frommen büssen (Prv 21 18). Aber auf alle Fälle zerstörte schweres Leiden das gute Gewissen des Unglücklichen. Grosse Schuld lag auf ihm, es fragte sich, ob sie durch Busse noch gesühnt werden konnte oder nicht. In martervoller Selbstprüfung forschte er nach ihr und am Ende starb er in Verzweiflung an Gott und an sich selbst.

Das Buch Hiob führt uns eine Frömmigkeit vor Augen, deren einzigartiger Ernst tiefe Beschämung hervorruft. Es lehrt uns einen Kreis von Menschen kennen, die ihr ganzes Leben im Gedanken an den göttlichen Richter führten, sie kannten kein Glück als die Erfahrung seines rechtfertigenden Urtheils und kein Unglück als die Erfahrung des Gegentheils. Aber dabei konnten sie sich auf keine zukünftige Welt vertrösten, die Erfahrung der Rechtfertigung war für sie bedingt durch ihre äusseren Erlebnisse und die Irrationalität ihrer Erlebnisse bereitete ihnen eine Angst, wie kein Menschenherz sie grösser gekannt hat. Denn der Tod im Unglück bedeutete für sie eine Zernichtung ihres innersten Wesens, wie sie furchtbarer nie empfunden ist. Man weiss nicht, wie viele von ihnen den denkbar unseligsten Tod starben, bis der Dichter des Buches Hiob für sie einen Trost fand, der freilich auch nur für wenige Auserwählte fassbar war.

Als Hiob vom Aussatz befallen wird, fordert sein Weib ihn auf, Gott den Abschied zu geben und die Frömmigkeit fahren zu lassen, da sie ihm nun nichts mehr nützen könne. Er lehnt diese Zumuthung ab. In dankbarer Erinnerung an alle früheren Gnadenerweise Gottes will er das Böse ebenso willig von ihm hinnehmen wie einst das Gute. Dass sein Leiden zuletzt auch seine Rechtfertigung, d. h. seine Unschuld und seine Gnade bei Gott zu nichte machen muss, sucht er sich vorläufig zu verhüllen. Aber durch den Besuch der Freunde kommt ihm zum Bewusstsein, dass er am Aussatz sterbend den Tod des Gottlosen sterben und in Zukunft als solcher vor der Welt dastehen wird. Die Ehre, die er früher bei

den Menschen, d. h. vor allem bei den Frommen genoss, hatte für ihn nicht oder wenigstens nicht allein den Sinn gehabt, dass er es in der Frömmigkeit weiter gebracht hätte, als andere, vielmehr gehörte sie unmittelbar zu seiner Rechtfertigung. Das gute Gewissen kann auch in sofern nicht auf sich selbst stehen, als es der Anerkennung von Seiten der Frommen bedarf. Hiob möchte daher auch jetzt bei den Freunden einen Rückhalt finden gegenüber der furchtbaren Anklage, die sein Leiden gegen ihn erhebt. Ihr beredtes Schweigen bringt ihn zur Verzweiflung, aber noch versucht er durch rückhaltlose Darlegung seines Seelenzustandes ihr Mitleid zu erregen. Besser wäre er nie geboren und jetzt ist die einzige Hoffnung, die ihm noch bleibt, ein baldiger Tod. Dass der Tod am Aussatz ihn vor der Welt zum Gottlosen stempeln wird, sucht er auch nach der ersten Rede des Elifaz noch zu ignoriren. Mit Jubel will er den Tod begrüssen, weil er die Gebote des Heiligen nicht verleugnet hat (6 10). Sein höchstes Gut, seine Unschuld, bliebe ihm ja. Er will seinen schrecklichen Untergang lediglich als eine Schickung des göttlichen Zornes betrachten, der in unbegreiflicher Weise an die Stelle der früheren Gnade getreten ist. Aber die Freunde sind unerbittlich, sie wollen an seine Unschuld nur glauben, falls er wiederhergestellt wird. Gott, sagen sie, sei immer gerecht und dem sündigen Menschen gegenüber immer im Recht. Also wird der Tod am Aussatz für Hiob das Verdammungsurtheil sein.

Damit ist das Aeusserste über ihn gekommen, seine Unschuld wird zu nichte. Alles, wodurch sie ihm bis dahin gewährleistet war, ist dahin gefallen, mit dem äusseren Lebensglück nun auch noch die Anerkennung der Frommen. Da bäumt sich sein Selbstbewusstsein auf. Höhnend giebt er den Satz der Freunde zu, dass der Mensch Gott gegenüber immer im Unrecht sei. Unmöglich kann der Mensch gegen den Allmächtigen sein Recht behaupten. Auch wenn Hiob im Recht wäre, Gott würde ihn durch die Schrecken seiner Allmacht zwingen, sich schuldig zu bekennen. Aber soll er sich wirklich vor der blossen Allmacht beugen? Gegenüber dem Vorhalt, dass Gott durch seine Schickung dem Menschen das Urtheil spricht, redet er zunächst nur hypothetisch von seiner Unschuld (9 13—20). Dann aber stellt er mit dem Rufe: „ich bin unschuldig!“ bewusst die Behauptung auf, dass Gott ungerecht, dass die Frömmigkeit Illusion sei, — dessen gewärtig, dass er diese Lästerung mit sofortigem Tode zu büssen hätte (9 21ff. vgl.

13 13—15)[1]. Aus dem Bewusstsein seiner Unschuld entspringt weiter das titanische Verlangen, sie Mann gegen Mann Gott gegenüber zu vertheidigen. Er müsste Recht behalten, eben sein Verlangen, vor Gott zu treten, bestärkt ihn darin, dass er wirklich unschuldig ist. Ein Gottloser könnte das nicht wagen wollen (13 13—18).

Aber aus dieser Kühnheit fällt er zunächst in die Verzweiflung zurück. Immer wieder scheint es ihm unmöglich, gegen Gott seine Unschuld durchzusetzen, ja auch nur für sich selbst das Bewusstsein der Unschuld festzuhalten. Vor der Allmacht des Anklägers müsste er verzagen und weil Gott ihn durch sein Leiden schuldig spricht, meint er sich selbst auch schuldig fühlen zu müssen. Es giebt eben keinen Richter, an den er gegen Gott appelliren könnte (9 25—35 13 20ff. vgl. 23 6). Wollte Gott wirklich dem Hiob seine Unschuld bestreiten, dann müsste er schweigend verhauchen (13 18 19). Sein Unschuldsbewusstsein bedeutet auch nur, dass er kein Gottloser ist (10 7), nicht aber, dass er überhaupt sündlos wäre. Nun erscheint es ihm freilich unbillig, dass Gott ihn die Sünden seiner Jugend „erben" und die natürliche Sündhaftigkeit büssen lässt (13 26f. 14 3f.), aber einigermassen steht er selbst unter dem Bann der brutalen Anschauung des Elifaz, dass Gott ein Recht habe, die Menschen zur Strafe für ihre natürliche Sündhaftigkeit zu vernichten, und des Sofar, dass Gottes Allwissenheit mehr Sünden an Hiob kenne, als zur Erklärung seines Leidens nöthig seien. In einem Beutel hat Gott Hiobs Sünden gesammelt und wohlverwahrt, er will sie nicht vergeben (7 21 14 16f.). Eifrig forscht er nach weiteren, Hiobs Leiden ist eine furchtbare Untersuchungshaft (7 18—21 13 27 14 3f.), Gott hat sie über ihn verhängt, obwohl er weiss, dass Hiob nicht gottlos ist (10 4ff.).

Einmal entbrannt ist der Zorn Gottes auf keine Weise zu beschwichtigen. In jähem Wechsel mit seiner früheren Gnade ist er unversehens über Hiob hereingebrochen und wird sein Werk an ihm vollenden (9 11 12). Gott weicht in seinem Zorne nicht von dem zurück, was er einmal angefangen hat, ohne Rücksicht darauf, was dabei herauskommt (9 4—7 13 vgl. 23 13ff.). Ueberall erblickt Hiob in Natur und Geschichte Zerstörung und Umsturz, die völlig zwecklos und nur aus einer entsetzlichen Laune Gottes begreiflich

[1] Auf die Bedeutung, die die Worte 9 21 ff. für den Gang von Hiobs Seelenkampf haben, bin ich durch Wellhausen aufmerksam gemacht. Vgl. übrigens Wellhausen's Bemerkungen in der Th. L. Z. 1877, 73ff. und Skizzen I, 92ff.

erscheinen (12 14ff.). Aber eben für ihn selbst nimmt dieser Zorn die furchtbarste Gestalt an. Er will nicht nur quälen und tödten, er will die wehrlose Unschuld zu nichte machen. Hinter all seiner früheren Gnade gegen Hiob barg Gott diese Tücke. „Dies bargst du in deinem Herzen, ich weiss, dass du dies vorhattest: Wenn ich sündigte, so wolltest du mich beobachten und mich von meiner Schuld nicht freisprechen. Wenn ich mich dann als gottlos erwiese, wehe mir! Wenn aber als gerecht, so sollte ich mein Haupt nicht erheben, satt an Schmach und satt an Elend“ (10 13—15). So kann auch das eigene Bewusstsein der Unschuld dem Leiden nicht Stand halten.

Von Gott zum Gottlosen gestempelt rechtet Hiob mit Gott über sein Schicksal, da nennt er die früher erfahrene Rechtfertigung sein Recht (27 2 29 14)[1] und klagt über das Unrecht, das ihm jetzt geschehe (19 7). Früher hatte er sein Glück anders betrachtet. Noch als es ihm genommen wurde, erschien es ihm als ein freies Geschenk der göttlichen Gnade, auf das er keinen Anspruch gehabt hätte. Im Grunde war sein Glück das Bewusstsein der Gemeinschaft gewesen, die Gottes Gnade ihm gewährte. Vom Mutterleibe an, ja schon im Schosse seiner Mutter hatte diese Gnade über ihm gewaltet (10 3 8—12 31 18). Der Gedanke hieran wird aber auch für ihn zum Rettungsanker, wo sein Glaube Schiffbruch leiden will. Bitter verhöhnt er die frühere Gnade Gottes im Hinblick auf den letzten Ausgang (7 17f.), ja er redet sich die Ueberzeugung ein, dass sie nur der Deckmantel der Tücke war, mit der Gott ihm von jeher auflauerte. Aber inmitten der Angst, die ihn dem furchtbaren Verfolger gegenüber erfüllt, regt sich bei ihm zuerst leise, dann aber immer lebhafter die Hoffnung, dass Gottes Zorn zuletzt wieder der Gnade weichen werde (7 8 21). Ergreifend steigert sie sich c. 14 13ff. zu dem Gedanken, dass derselbe Gott, der ihn jetzt in seinem Zorn in den Scheol hinabstösst, ihn einst in sehnsüchtigem Verlangen auf die Oberwelt zurückrufen könnte, um ihm wie früher seine Gnade zu beweisen. Hiob kennt die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode, die er charakteristisch Menschenhoffnung (תִּקְוַת אֱנוֹשׁ) nennt (14 19). Der Gedanke an sie ist wohl vorbereitet durch die wiederholte Klage über die Unwiederbringlichkeit des Todesgeschicks (7 6—10 10 20—22) und durch die Reflexion, dass der Mensch dem Tode gegenüber schlimmer daran sei, als die übrige Creatur, weil er den

[1] מִשְׁפָּט; vgl. Jes 49 4 Ps 37 6.

Tod als einen Widerspruch gegen sein innerstes Wesen empfinde (13 28—14 12). Eben im Hinblick auf die Kurzlebigkeit des Menschen sollte Gott seine natürliche Sünde übersehen (13 28 14 1ff.) und ihm überhaupt Erbarmen beweisen (7 6ff. 10 20), auf das aber Hiob diesseits des Grabes nicht mehr hoffen darf. Gleichwohl wird die Hoffnung auf ein zukünftiges Wiederaufleben zunächst völlig abgewiesen. Die gewaltigsten und unglaublichsten Veränderungen weist der Lauf der Natur auf, aber unabänderlich ist der Todeszustand der Menschen (14 18ff.).

Weiter tritt dem Gefühl, dass Gott in grässlicher Tücke seine Unschuld vernichte, die Hoffnung gegenüber, dass er sich zuletzt doch als der Gerechte erweisen müsse, und aus der Verbindung dieser Hoffnung mit der anderen, dass die Gnade Gottes nicht völlig dahinfallen könne, ergiebt sich für Hiob die Erwartung einer zukünftigen Rechtfertigung. Zunächst wird ihm inmitten seiner eigenen blasphemischen Reden gewiss, dass Gott die unehrliche Apologetik der Freunde missfallen und er sie endlich bestrafen müsse, weil er der Gott der Wahrheit ist (13 7—11). Dann aber tritt die gewisse Erwartung auf, dass Gott in seiner Gnade am Ende für Hiobs Unschuld eintreten und ihn rechtfertigen werde. Alle Welt überschüttet ihn jetzt mit Hohn und Spott als den Gottgerichteten, ihn, der einst als der von Gott Gerechtfertigte in höchsten Ehren stand. Er ist in die Hände der Gottlosen gegeben (16 10 11), der Auswurf der Gesellschaft lässt seinen rohen Uebermuth an ihm aus (30 1ff.). Die nächsten Angehörigen haben ihn im Stich gelassen (19 13ff.). Vergeblich fleht er noch einmal die Freunde um Erbarmen an, um bei ihnen einen Halt für sein Unschuldsbewusstsein zu finden (19 21 22), sie haben ihn treulos verlassen und verhöhnen ihn gar (12 4 16 20 17 2). Eben die Schmach der Verdammniss bricht ihm das Herz (10 15 17 6 19 3—5 9). Aber da findet er den Halt, den er vergeblich bei den Menschen und vergeblich bei sich selbst sucht, bei Gott. Schmachvoll wird seine Unschuld gemordet, aber sie muss ihren Rächer finden und der kann allein Gott selbst sein: „Erde, bedecke nicht mein Blut, keine Stätte finde mein Geschrei! Schon jetzt — siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Mitwisser droben! Meine Freunde verspotten mich, zu Gott hin thränt mein Auge, dass er entscheide für den Mann gegen Gott und zwischen dem Menschen und seinem Nächsten. Denn die wenigen Jahre laufen ab und ich gehe einen Weg ohne Wiederkehr. Setze doch ein Pfand für mich ein bei — dir! Wer sollte meinen Hand-

schlag noch annehmen! Denn ihr (= der Freunde) Herz hast du der Einsicht verschlossen, darum wirst du sie nicht siegen lassen" (16 18—22 17 3 4). Die Hoffnung und Erwartung, dass Gott Hiobs Unschuld nach seinem Tode zur Anerkennung bringen werde, steigert sich 19 25ff. dahin, dass Hiob seine Rechtfertigung dereinst auch selbst noch irgendwie erfahren werde. Eine blosse Wiederholung des c. 16 17 Gesagten ist dem Dichter von vornherein nicht zuzutrauen und trotz des augenscheinlichen Textverderbnisses scheinen die Worte 19 26ff. unzweideutig etwas anderes zu besagen. Gott schauen (אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ) heisst sonst die Rechtfertigung oder den Anblick der Gnade erfahren (Ps 11 7 17 15) und wenn Hiobs Nieren vor Sehnsucht nach diesem Augenblick vergehen, so reflectirt er damit doch wohl auf ein zukünftiges Erlebniss, nicht aber auf eine Thatsache, von der er selbst nichts mehr erfahren würde. Damit hofft er freilich etwas, was nach der gewöhnlichen jüdischen und ihm selbst geläufigen Vorstellung vom Todeszustande unmöglich war. Die Todten haben sonst keinen Antheil mehr an dem, was auf der Erde geschieht. Aber das Ausserordentliche seiner Erwartung drückt er aus in den Worten „ich selbst, mit meinen Augen, in eigener Person". Von einem ewigen Leben nach dem Tode sagt Hiob nichts. Das Wiederaufleben nach dem Tode bedeutet für ihn lediglich die Erfahrung seiner Rechtfertigung, die ihm diesseits des Grabes versagt ist, die ihm aber hier als das Ende seines Glaubens erscheint[1].

Für die Geschichte des Gewissens ist Hiobs innerer Kampf von epochemachender Bedeutung. Hier ist zuerst von einer Selbstbeurtheilung die Rede, die sich abgesehen von dem äusseren Schicksal und dem Urtheil der Gesinnungsgenossen lediglich auf das innere Bewusstsein stellt[2]. Es wird Hiob unendlich schwer, das zu thun.

---

[1] Der Einwand, dass bei dieser Aussicht das ganze Problem des Buches anders hätte behandelt und gelöst werden müssen, trifft nicht. Allerdings ist von dieser Aussicht im Folgenden nicht weiter die Rede. Aber einen „doppelten Boden" hat das Buch Hiob auf alle Fälle. Hiob erneuert im Weiteren die Frage nach der Ursache seines Leidens, von neuem verlangt er nach einer Rechtfertigung vor dem Tode und diese wird ihm wirklich gewährt. Logisch ist das mit der Erwartung einer Rechtfertigung nach dem Tode auf alle Fälle unvereinbar, mag Hiob diese Rechtfertigung lediglich voraussehen oder sie auch selbst zu erleben hoffen. Ueber die Erklärung dieses Widerspruchs vgl. unten.

[2] In diesem Sinne ist der Begriff des Gewissens dem A. T. sonst fremd. Wohl kennt es ein Schuldgefühl, das im Rückblick auf eine Sünde empfunden wird. Den David schlägt sein Herz, als er das Volk hat zählen lassen (2 Sam

Thatsächlich gelingt es ihm erst, als er gewiss wird, dass Gott seine Unschuld anerkennen werde. In der That kann das gute Gewissen nur bestehen, wenn es mit diesem Vertrauen gepaart ist. Im anderen Fall hat es überhaupt keinen Sinn.

Aber eben dies Vertrauen war in Hiobs Lage schwer zu gewinnen. Das zeigt sich auch in jener merkwürdigen Unterscheidung zwischen Gott und Gott, die sich durch c. 14 16 17 19 hinzieht. Gott soll Hiob im Scheol verstecken, bis sein Zorn sich legt. Schon das ist ein in sich widerspruchsvoller Gedanke. Denn es ist ja eben Gottes Zorn, der den Hiob in den Scheol hinabstösst (14 13). Sodann ist derselbe Gott, der den Hiob mordet, der Zeuge seiner Unschuld Gott gegenüber (16 19). Schon jetzt ist er das und schon jetzt soll er sie bei Gott verbürgen (17 3), um sie später gegen Gott und Menschen zur Anerkennung zu bringen, ja als sein Bluträcher aufzutreten (16 18 21 19 25). Der Gott des Zornes und der Gott der Gnade stehen hier in Hiobs Seele einander gegenüber und dabei gelten ihm beide in gleichem Masse als wirklich. Es ist ihm unmöglich, Zorn und Gnade, so wie er sie beide empfindet, demselben Gott beizulegen, er muss sie auf zwei Götter vertheilen. Nur die Aussicht, dass der zornige Gott schliesslich von dem gnädigen Gott überwunden werden wird, ermöglicht es ihm, trotz dieser Unter-

---

24 10), aber auch schon da, als er den Zipfel von Sauls Kleid abgeschnitten hat (1 Sam 24 6). Ebenso heisst es: Dein Herz weiss (1 Reg 2 44 Koh 7 22). Die Sünde Judas ist auf die Tafel seines Herzens geschrieben (Jer 17 1). Dagegen ist 1 Sam 25 31 der Text verderbt (cf. LXX). In den Reden Elihus wird dies Schuldgefühl auf einen Zuspruch Gottes zurückgeführt, der namentlich durch Träume den Sünder zur Umkehr ermahnt (Job 33 14—18). Aber dies Schuldgefühl schwindet, wenn keine entsprechende Strafe folgt oder die Strafe freilich eintritt, aber schliesslich ein Ende hat. Ueberhaupt aber wird das Schuldgefühl im Allgemeinen nur durch die Anklage des Unglücks wachgerufen, umgekehrt stellt Gott im Menschen das Gefühl der Unschuld wieder her durch die Rettung. Dadurch giebt er ihm ein reines Herz und einen gewissen Geist (לֵב טָהוֹר und רוּחַ נָכוֹן Ps 51 12), wie sie der Fromme immerdar hat, so lange er vom Verderben verschont bleibt. Das Buch Hiob fordert zuerst eine Selbstbeurtheilung, die allein auf dem eigenen inneren Bewusstsein und der in ihm sich bezeugenden Gnade Gottes beruht. Aber auch das Buch Hiob drückt diesen Begriff des Gewissens lediglich umschreibend aus. Vgl. 9 35: Denn ich bin nach meinem Urtheil nicht so beschaffen, (dass ich mich vor Gottes Urtheil fürchten müsste). 27 6: Mein Herz tadelt keinen von meinen Tagen. Vgl. auch 19 4: Mein Versehen ist mir allein bewusst. — In anderem Sinne ist Ps 73 Ausdruck des guten Gewissens zu Gott. Allem Schein der äusseren Erfahrung zum Trotz weiss der Beter sich bei Gott in Gnaden, seine Unschuld (in dem Sinne, dass er Gott anhängt) ist ihm selbstverständlich.

scheidung zwischen Gott und Gott an der Religion festzuhalten. Thatsächlich thut er das. In der Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tode gewinnt er seinem Leiden gegenüber die Haltung, die der Dichter überhaupt fordert: Der Gerechte hält fest an seinem Wandel und wer reiner Hände ist, wird noch stärker (17 9). Eben das letztere hat er an sich erfahren und bewiesen. Aber auf die Dauer kann er sich auf dieser Höhe doch nicht halten. Der Glaube fordert einen einigen Gott und die Erwartung einer Rechtfertigung nach dem Tode soll nach der Absicht des Dichters das lösende Wort nicht sein.

Die an sich so auffällige Thatsache, dass jene Erwartung von c. 19 ab von Hiob nicht weiter verfolgt wird, erscheint im Gange des Gesprächs einigermassen dadurch motivirt, dass Hiob das Problem weiterhin als ein allgemein menschliches fasst. Von vornherein erschien ihm sein Unglück als ein Stück des allgemein menschlichen (3 17 ff. 7 1 f. 12 14 ff. 14 1 ff.). Auch klagte er schon früher, dass der gesammte Weltlauf die göttliche Gerechtigkeit vermissen lasse (9 22—24). Jetzt zwingen ihn die Freunde, die immer wieder auf das Vergeltungsdogma pochen, diese Thatsachen näher ins Auge zu fassen, um so das Dogma zu widerlegen. Er findet, dass die Schicksale der Menschen von einem Richten Gottes durchweg wenig erkennen lassen, im Grossen wie im Kleinen widersprechen sie vielmehr dem Dogma, als sie es bestätigen, und alle Winkelzüge der Apologetik erweisen sich dem gegenüber als nichtig. Unbestreitbar ist vor allem das Glück der Gottlosen. Damit siegt Hiob über die Freunde, aber zugleich kehrt seine frühere Angst wieder. Denn damit, dass das Problem eine ganz allgemeine Gestalt annimmt, wird es für ihn noch quälender als zuvor. Entsetzlich ist für ihn die Thatsache, dass die Gottlosen ungestraft Gott trotzen (21 5 6) und dass er selbst den Tod des Verdammten sterben muss, erscheint ihm weniger schrecklich, als dass es oft Unschuldigen ebenso geht und die Wahrheit des Glaubens überhaupt in Frage steht, ja durch die Erfahrung widerlegt zu sein scheint (21 5 ff. 23 14—17). Hiergegen kann seine individuelle Hoffnung auf die Zukunft nicht aufkommen. Auf die Gesammtheit der Menschen kann er und soll er sie nicht übertragen. Deshalb muss er diesseits des Grabes eine Aufklärung haben, die für alle gültig ist. Freilich kann er auch so nur in seiner persönlichen Sache Gott angehen und das thut er, indem er das Verlangen nach einem Rechtsstreit mit Gott erneuert. Noch einmal erwacht da das Grauen vor dem zornigen Gott, der ihn verfolgt

(30 19 ff.), ihn schuldig haben will und sich deshalb ihm entzieht (23 2—14 27 2). Aber sein Unschuldsbewusstsein ist jetzt unbesieglich, umfassend legt er das Räthsel seines Leidens dar, in der stillen Hoffnung, dass Gott jetzt erscheinen werde (c. 29—31)[1].

Wirklich ist das der Fall, aber Gott geht auf die gestellte Frage gar nicht ein. Er weist vielmehr den ungeduldigen Frager auf die Wunder seiner Schöpfung hin, deren Hergang und Zweck dem Menschen so viele unlösbare Räthsel bietet. Im Gedanken an die unergründliche Weisheit Gottes soll Hiob an die göttliche Gerechtigkeit glauben, ohne sie zu sehen. Jeder Tadel des göttlichen Waltens bedeutet aber thörichte Ueberhebung. Gott meistern darf nur, wer selbst die Welt regieren kann[2]. Der Epilog des Buches bedeutet für die Idee des Ganzen rein nichts. Der Dichter konnte kein Interesse daran haben, zu zeigen, dass das Leiden des Frommen auch mit seiner Rettung enden könne. Man darf auch nicht meinen, dass er der poetischen Gerechtigkeit diese Concession gemacht hätte. Dazu nimmt er die Dinge zu ernst. Also ist Hiobs Wiederherstellung lediglich daraus zu begreifen, dass dem Dichter durch die überlieferte Gestalt der Hiobsage die Hände gebunden waren[3]. Gott

---

[1] Ueberhaupt ist seine Haltung nach c. 19 eine wesentlich andere als zuvor. Gottes Grösse ist für ihn c. 26 Gegenstand einer fast anbetenden Begeisterung, die von c. 9 12 13 stark absticht. Daran hält er allerdings fest, dass Gott sein Recht vergewaltigt habe (27 2) und ihn grausam verfolge (30 19 ff.), und sein Unschuldsbewusstsein äussert sich Gott gegenüber mit stolzer, fast trotziger Kühnheit (31 35—37). Aber das alles dient jetzt nur noch als Folie für die Art, in der Gott zu Hiob redet. Ohne Ironie war der Rechtsstreit Gottes mit Hiob gar nicht denkbar, bei Hiobs furchtbarer Lage muss diese Ironie aber ihre besondere Folie haben. Deshalb lässt der Dichter seinen Helden bis zur Erscheinung Gottes in der einmal angenommenen Haltung verharren.

[2] Spottend fordert Gott Hiob auf, doch selbst einmal die Zügel der Weltregierung zu ergreifen und dann mit den Gottlosen so zu verfahren, wie er es ihnen gönnt (40 9—14).

[3] Nach Elihu endet das Leiden des Frommen, der übrigens immer nur wegen seiner Sünden leidet, mit seiner Rettung. Das ist auch ein Beweis für die Unechtheit dieser Reden. — Der Prolog hat im Zusammenhang des Buches lediglich den Zweck, die Thatsache, dass einmal ein Unschuldiger am Aussatz litt, den Lesern vorläufig plausibel zu machen. Die Wette zwischen Gott und dem Satan contrastirt übrigens zu sehr mit der Tragik des nachfolgenden Seelenkampfes, als dass man den Prolog auf den Dichter des übrigen Buches zurückführen könnte. Der Prolog muss älter sein, wie denn schon Ezechiel die Hiobsage kennt. Aber in seiner vorliegenden Gestalt trägt der Prolog doch die Farbe der nachexilischen Zeit.

rechtfertigt den Dulder dadurch, dass er seine Unschuld nicht in Frage zieht, ja schon dadurch, dass er überhaupt erscheint. Aber auch dieser Umstand hat mit der Idee des Buches an und für sich nichts zu thun. Denn Gott erscheint eben nicht Jedem. Vielmehr dient die göttliche Erscheinung zum Ausdruck der Selbstgewissheit, mit der der Dichter der Autorität des überlieferten Glaubenssatzes entgegentritt (vgl. dag. 4 12ff.). Uebrigens dient sie ihm auch dazu, in den Reden Gottes das Allgemeingültige und Gewisse der religiösen Subjectivität, wie sie sich in den Reden Hiobs ausdrückt, gegenüberzustellen. Von Hiobs Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tode nimmt Gott keine Notiz. Das ist nicht nur darin begründet, dass Hiob vor dem Tode seine Rechtfertigung erfährt und jene Hoffnung für ihn somit gegenstandslos geworden ist. Vielmehr will der Dichter damit diese Hoffnung als eine blos subjective und menschliche hinstellen, die er als solche gelten lässt, der er aber keine objective Gewissheit beimessen will. Hiob hatte sich in seiner Noth zu dieser Hoffnung durchgerungen, sie allein hatte ihm damals an Gott festzuhalten ermöglicht. Er wusste da noch nicht, dass man am Aussatz sterben und zugleich bei Gott in Gnade stehen kann. Seitdem das aber gewiss ist, soll der Glaube auch ohne diese Hoffnung bestehen können. Hiob hofft und verlangt in c. 16 17 19, dass Gott seine Unschuld Gott und den Menschen gegenüber auch zur Geltung bringe. Gott will aber, dass der Fromme der Anerkennung seiner Unschuld von Seiten Gottes unter allen Umständen im Herzen gewiss sei, so dass er auf jede äussere Manifestation derselben verzichten könnte.

Gott fragt: Willst du auch meine Gerechtigkeit zu nichte machen, damit du gerecht seist (40 8)?, d. h. willst du die Gerechtigkeit meines Richtens über die Menschen bestreiten, weil dir in deinem Schicksal und dem vieler anderen Menschen diese Gerechtigkeit nicht offenbar ist? Die Freunde verlangten von Hiob, dass er sich um der Gerechtigkeit Gottes willen als schuldig bekenne. Umgekehrt glaubte Hiob sein gutes Gewissen nur festhalten zu können, wenn er die Gerechtigkeit Gottes bestritt. Jahve sagt, dass seine Gerechtigkeit und Hiobs Unschuld neben einander bestehen können. Ist auch das gerechte Richten Gottes in den äusseren Schicksalen der Menschen nicht zu erkennen, so soll man gleichwohl an dem Glauben festhalten, dass er richte und gerecht richte. Nach der Art dieses Richtens darf man dann freilich nicht fragen. Vielleicht besteht es nur darin, dass Gott von der Frömmigkeit und Gott-

losigkeit der Menschen Notiz nimmt, ohne dass er sie objectiv irgend etwas davon erfahren liesse. Das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott, das die Erfüllung des göttlichen Willens gewährt, das Zeugniss des heiligen Geistes, soll den Frommen genügen. Reiner ist das Wesen des Glaubens nie erfasst als hier. So gross dieser Glaube ist, so kühn ist für die jüdische Denkweise der in Hiobs Reden illustrirte Gedanke, dass der Glaube durch den Zweifel hindurch müsse, um zu wachsen: Hiob erhält auf blossen Widerruf hin für seine z. Th. blasphemischen Reden Verzeihung. Sein Verlangen, Mann gegen Mann seine Unschuld gegen Gott zu vertheidigen, hat man mit Grund titanisch genannt. Aber es ist auch ein Reflex des gewaltigen Ernstes, von dem dieser rein religiöse Individualismus getragen war.

Man hat es aber auch mit Recht als merkwürdig bezeichnet, dass die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode bei den Juden so spät Eingang fand. Es ist das um so mehr, als sie das Grauen vor dem Tode wohl noch stärker fühlten als andere Völker. Im alten Israel fügte man sich freilich willig in den Tod. Es war nun einmal das Schicksal der Menschen, dass sie in den Scheol hinab mussten. Wohl gab es Ausnahmen wie Henoch und Elia, die den Tod nicht gesehen hatten und lebend zu Gott entrückt waren (Gen 5 24 II Reg 2). Aber das waren eben Ausnahmen, der Einzelne wunderte sich nicht darüber, dass er nicht besser war als seine Väter (I Reg 19 4). Es war genug, wenn man nicht im Unglück starb (Gen 42 38 Num 23 10) und einem in einem überlebenden Sohne eine Kohle glühen blieb (II Sam 14 7)[1]. Lebenssatt sterben noch im PC die Erzväter (Gen 25 8), wie eine Garbe zu ihrer Zeit auf die Tenne kommt, geht nach Elifaz der Fromme in den Tod (Job 5 26). Mit den Vätern im Grabe und im Scheol vereint zu sein, konnte man sich in gewissem Masse sogar als eine Fortsetzung des Lebensglückes denken (s. o. S. 112f. Anm. 2). Noch die späteren Juden wollten in Abrahams Schoss kommen. In der prophetischen Zeit empfand man freilich den Tod als eine zerstörende Macht, schon bei Jesaja erscheint Scheol als ein ungeheurer Drache, der Zions Pracht verschlingt (Jes 5 14). Unersättlich ist seine Gier (Hab 2 5 vgl. Prv 30 16), alles reisst er ins Verderben hinab (Ez 32 20). Aber erst im nachexilischen Judenthum tritt die volle Furchtbarkeit des Todes hervor, der den Menschen immerdar nach-

[1] Vgl. auch Jer 35 19 Mal 2 12.

stellt und sie in das Versammlungshaus für alle Lebendigen (Job 30 23) bringt. Vgl. die Namen אֲבַדּוֹן (Job 26 6), בְּלִיַּעַל (Ps 18 5), צַלְמָוֶת (Job 38 17), שַׁחַת (zuerst Ez 28 8). Es ist der ferne Ort, tief unter dem Meere (Job 26 5), wo man von Gottes Hülfe abgeschnitten ist (Ps 88 6). Hier heisst es, dass der Todte keinen Antheil mehr am Leben hat und von nichts mehr weiss, was auf Erden vorgeht (Job 14 21 Koh 9 5 f.), es ist das Land des Vergessens (Ps 88 13) und des Schweigens (Ps 94 17 115 17). Es giebt dort keine Arbeit, keine Ueberlegung, keine Erkenntniss und Weisheit (Koh 9 10). Die Todten sind kraftlos (גֶּבֶר אֵין אֵיָל Ps 88 5), sie sind Schatten (רְפָאִים Jes 14 9 26 14 19 Eschmun. Z. 8), der Tod bedeutet, dass man nicht mehr ist (Job 7 21 Ps 39 14). Aber die Todtenwelt ist auch ein Ort der Verwesung und der Verwesungsqual, auf Moder und Gewürm gebettet empfindet der Leib Schmerz und die Seele ist traurig (Job 14 22). Als Widerspruch gegen das innerste Wesen des Menschen empfindet Hiob den Tod und in trüben Zeitläuften erscheint er dem Dichter des 90. Psalms als eine Fügung des göttlichen Zornes (s. o. S. 435). Aber wenn Israel bessere Zeiten sah, dann fand der Einzelne sich immer noch willig in das Schicksal der Sterblichkeit. Es sollte genug sein, dass Gottes Gnade gegen Israel ewig war (Ps 103 14 ff.). In den Nachkommen meinte man einigermassen selbst die messianische Zeit zu erleben (s. o. S. 489 f.).

Während Jes 65 20 für die messianische Zeit nur eine patriarchalische Lebensdauer verheissen wird, wird Jes 25 8 in einer eschatologischen Schrift, die wohl aus dem 4. Jahrhundert stammt, für diese Zukunft eine Aufhebung des Todes, d. h. ein ewiges Leben in Aussicht genommen. Indessen fragt es sich, ob die betr. Worte dem ursprünglichen Verfasser angehören (vgl. Duhm z. St.). Eine Auferstehung zu ewigem Leben verheisst aber auch das Buch Daniel. Auch da ist freilich von keiner allgemeinen Auferstehung die Rede, sondern nur von einer Auferstehung der Märtyrer, d. h. besonders der Schriftgelehrten, die ihre Treue gegen das Gesetz mit ihrem Blute besiegelt haben, und anderseits der Abtrünnigen, die dem Gesetz untreu geworden sind. Jene stehen auf zu ewiger Ehre, diese zu ewiger Schmach (Dan 12 2 f.) [1]. Ausserdem ist vielleicht

[1] Einigermassen entspricht es dem, wenn auch Hen 22 keineswegs die Auferstehung aller verstorbenen Juden in Aussicht genommen wird, sondern nur der Frommen und derjenigen Gottlosen, die im Leben keine entsprechende Vergeltung empfangen haben. Im finsteren Theile des Todtenreiches weilen hier auch die Frommen, die im Unglück gestorben sind.

Jes 26 19 von einer Auferstehung der verstorbenen Frommen und nicht nur (wie Ez 37) des jüdischen Volkes die Rede. Aber erst in nachmakkabäischer Zeit ist der Glaube an die Auferstehung aller Juden allgemeine Ueberzeugung der Frommen geworden, wie das N. T. das voraussetzt.

Der Sinn dieses Glaubens war der, dass alle Frommen, die in der Hoffnung auf die messianische Zeit gelebt und durch ihre Frömmigkeit zu ihrem Kommen mitgewirkt hatten, an ihr Antheil haben sollten. Man versteht es, dass das Buch Daniel zunächst für die Märtyrer, die unmittelbar vor Anbruch der messianischen Zeit sterben mussten, diese Forderung aufstellt, dass es zugleich aber für die Abtrünnigen jener Tage eine Strafe fordert, die sie noch nach dem Tode erreicht. Von einer Strafe der Gottlosen unter den Juden, die über den Tod hinausreicht, redet auch die nachexilische Stelle Jes 66 24, wo es heisst, dass die in Zukunft an allen Feiertagen nach Jerusalem pilgernden Juden ihre Leichen sehen sollen, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht erlischt. Hier ist augenscheinlich schon das Thal Hinnom als der Ort der Qual für die Gottlosen gedacht[1].

Die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode musste für die Juden zunächst die Hoffnung auf Auferstehung[2] sein, als solche konnte sie aber nur in die messianische Hoffnung einbegriffen werden. Deshalb ist es aber auch begreiflich, dass der religiöse Individualismus, wie er im Buch Hiob zum Ausdruck kommt, sich zu einem Auferstehungsglauben nicht erheben konnte. Denn das Verlangen nach einem Wiederaufleben nach dem Tode bedeutet hier lediglich, dass die Gerechtigkeit Gottes und die Gemeinschaft, in der der

[1] Vgl. auch Jes 50 11, welche Worte vielleicht von derselben Hand herrühren wie Jes 66 24.

[2] Nach Jes 26 19 ist es ein göttlicher Lebensthau, der die Todten auferweckt, wie Ez 37 der göttliche Lebensgeist. Dagegen ist Koh 3 21 auf eine Meinung Bezug genommen, nach der der Geist des Menschen Träger seiner Individualität ist und als solcher beim Tode zu Gott zurückkehrt. Darin sollte für die Einzelnen ein zukünftiges Leben begründet sein. Weiter ging jene Meinung vermuthlich dahin, dass die Geister der Verstorbenen einstweilen im Himmel aufbewahrt würden, um in der messianischen Zeit wieder auf die Erde herabzukommen. Ebenso redet das Buch Henoch (c. 22) von den Geistern der Verstorbenen, wenn es ihren Aufbewahrungsort auch anderswo denkt. Es fragt sich, ob die Vorstellung von der רוח des Menschen sich auf jüdischem Boden spontan in dieser Richtung entwickelt hat oder ob dabei griechischer Einfluss im Spiele war. Merkwürdig heisst es auch Dan 7 15: mein Geist war betrübt in seiner Scheide.

Fromme mit ihm steht, sich nach dem Tode als Thatsache erweisen müsse, wenn die Lebenserfahrung des Frommen sie in Frage stellt und zu nichte macht. Diese Forderung des Gewissens war auch durchaus individueller Natur, der Fromme konnte sie einerseits nur für sich selbst und nicht für alle Glieder der Gemeinde erheben, anderseits konnte er aber seine Hoffnung, die so ganz besonderer Art war, mit der Zukunftshoffnung der Gemeinde nicht zusammenschliessen. Aber die Macht des Glaubens, der auch unter Verzicht auf diese Hoffnung in sich feststehen will, ist um so bewundernswerther[1]. Denkwürdig sind auch die Worte, die Jes 57 2 von späterer Hand eingeschaltet sind. Die Frommen, die der Bosheit der Welt erliegen, gehen ein zum Frieden und ruhen auf ihren Lagern. In Betracht kommt aber auch, und gewiss nicht an letzter Stelle, die jüdische Ehrfurcht vor dem Einen, der allein ewig war.

Indirect hat natürlich auch der alte Glaube an die Postexistenz der Stammväter zur Entstehung des Glaubens an die Postexistenz aller Einzelnen mitgewirkt. Er entstammte dem Ahnencult, der wie überhaupt der Todtencult unter den nachexilischen Juden vielleicht nie ganz ausgestorben war (vgl. o. S. 112 Anm. 2). Mitgewirkt hat dazu auch der Glaube an die Entrückung eines Henoch und Elia zu Gott. Früh hat sich daran die Erwartung einer Wiederkehr Elias auf die Erde geknüpft. Es besteht kein Grund, die Worte Mal 3 22—24 dem Verfasser des übrigen Buches abzusprechen, auf alle Fälle sind sie älter als Jesus Sirach (Sir 48 10). Uebrigens ist der Bote Gottes, der nach Mal 3 1 Gott selbst den Weg bereitet, ohne Frage ein Prophet und das Auftreten dieses Propheten wird dabei als eine feststehende Erwartung vorausgesetzt. Man wird dann aber allerdings wohl an die Wiederkehr eines früheren Propheten zu denken haben und somit dürften v. 23 24 eine richtige Erklärung von v. 1 sein, selbst wenn sie später zugesetzt wären[2]. Aber seinen wahren Ursprung hat der Glaube an die Auferstehung aller Juden

[1] Prv 12 28 ist der Text verderbt (cf. LXX) und von einem Leben nach dem Tode nicht die Rede. Prv 14 32 ist mit LXX בְּתֻמּוֹ zu lesen. Ueber Ps 16 9—11 17 15 vgl. ZATW 1888, 93—96.

[2] Das Buch Maleachi ist wahrscheinlich etwas älter als Ezra, d. h. es gehört der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts an. Unter diesen Umständen ist Hitzig's Meinung, dass Ezechiel eine Auferweckung Davids erwartet habe (Ez 34 23 24 37 24 25), immerhin der Erwägung werth. Dass Jahve hier den König der Zukunft ohne weiteres „meinen Knecht David" nennen sollte, weil er dem David ähnlich wäre, ist nicht leicht anzunehmen. Vgl. auch die Glosse Hos 3 5 und übrigens Schwally, das Leben nach dem Tode u. s. w. Giessen 1892.

doch in der Ueberzeugung gehabt, dass die Märtyrer und die Abtrünnigen der makkabäischen Zeit auferweckt werden müssten.

§ 26. Die Weisheit.

Der rein religiöse Individualismus führte zuletzt auf eine Höhe, zu der sich nur wenige zu erheben vermochten. Die Masse der Frommen wollte das Richten Gottes und vor allem die eigene Rechtfertigung mit Augen sehen. Den Allermeisten kam es ebenso sehr auf die äusseren Güter des Lebens als auf die Rechtfertigung an. Deshalb hielt man nach wie vor an dem Vergeltungsglauben in seiner landläufigen Form fest[1]. Uebrigens verliess man sich eben nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Klugheit.

Die Weisheit (חָכְמָה) ist die Kunst, durch Anwendung der richtigen Mittel zum Ziel zu gelangen. Deshalb wird auch der Kunstverstand des Handwerkers חכמה genannt (Jes 3 3 40 20 I Reg 7 14 Ex 28 3 35 35). Ferner heisst so die politische Klugheit des Königs und seiner Räthe (Gen 41 33 Jes 11 2 29 14). Im öffentlichen Leben des ältesten Israel spielten weise Frauen eine Rolle (II Sam 14 2 20 16 vgl. später dagegen Jer 9 16), die Mutter Siseras hat weise Fürstinnen in ihrer Umgebung (Jdc 5 29). Weise heisst der König auch, sofern er allen Dingen auf den Grund zu kommen weiss (II Sam 14 20), und der Richter, sofern er das Recht finden kann (I Reg 3 28 Dt 1 13 16 19). Für Jedermann aber bedeutet die Weisheit die Lebensklugheit, es ist die Kunst, glücklich zu werden.

Zwischen Weisheit und Religion bestand von jeher eine Wechselbeziehung. Alle Weisheit, auch die des Bauern (Jes 28 26 29) und Künstlers (I Reg 7 14) wie die des Königs (Jes 11 2 I Reg 3 28), kam zuletzt von Gott. Umgekehrt war die Religion Weisheit. Denn die Offenbarung war von jeher Weisung (Thora), sie lehrte den Menschen so handeln, dass er dem Unheil entging, und die Frömmigkeit bestand darin, sich von Jahve weisen zu lassen, wozu nicht jeder willig und geschickt war. Näher wird Jahve hierbei als der väterliche Erzieher Israels gedacht (Dt 32 6 Jer 4 22 vgl. לֶקַח Jes 29 24). Also war weise, wer sich dem göttlichen Willen unterordnete und

[1] Characteristisch sind hierfür die Zusätze, die das Buch Hiob von späterer Hand erfuhr. In den Elihu-Reden (c. 32—37) wird bestritten, dass Hiob unschuldig litt, und dem Glaubenshelden für seinen vermeintlichen Uebermuth gehörig der Text gelesen. In anderen Zusätzen (in c. 21 24 sowie in dem ganzen Abschnitt 27 7—28 28) muss Hiob dagegen die Wahrheit des Vergeltungsdogmas bekennen.

fügte (Hos 14 10 Jer 9 11 Dt 4 6 32 29), und die Ausdrücke אֱוִיל (Jer 4 22), נָבָל (Jes 32 5 6 Dt 32 6 Ez 13 3)[1], סָכָל (Jer 4 22 5 21)[2], sowie חָכָם (Dt 4 6 32 6 Jer 4 22 8 8 9), נָבוֹן (Dt 4 6 Jer 4 22) hatten von Alters her auch religiösen Sinn. Vgl. noch I Reg 2 6 9 5 21 Dt 34 9 Jes 29 24. Die Judäer meinten weise zu sein, als sie das Gesetzbuch hatten, Jeremia erklärte sie dagegen für Thoren, weil sie die wahre Offenbarung Jahves, nämlich die prophetische Predigt, verachteten (Jer 8 8 9) und den Jahve somit nicht kannten, sich vielmehr nur auf das Böse verstanden (Jer 4 22 Dt 32 6). Wenn man ferner die verschiedenen Religionen mit einander verglich, so erschien die Religion Israels als die weiseste von allen (Dt 4 6) und der Heide und der Gottlose als Thor (נָבָל s. o. S. 378 391).

Anderseits stand die Weisheit aber auch im Gegensatz zur Religion. Denn die Lebensklugheit ist keineswegs nur edel (II Sam 13 3), auch die Weisheit der Könige kann bösartig sein (Ex 1 10). Alle Weisheit ist aber irreligiös, sofern der Mensch mit ihrer Hülfe selbständig sein und Gott trotzen will (Jes 5 21 29 14 Jer 9 22). Auch die Heiden pochen ihm gegenüber auf ihre Weisheit (Jes 10 13 19 11 f. Jer 49 7 Ez 27 9 28 3 ff. Jes 44 25 47 10). Ja, dass die Menschen Weisheit besitzen, scheint von einer uralten Empörung gegen Gott herzurühren (vgl. o. S. 119 ff.). Den Judäern, die klüger sein wollen als Jahve, beweist er seine Weisheit damit, dass er Unheil über sie bringt (Jes 31 2 vgl. אֵל דֵּעוֹת I Sam 2 3), wenngleich seine Weisheit (תּוּשִׁיָּה, עֵצָה) zuletzt alles zu einem guten Ende führt (Jes 28 29).

Die Weisheit hat auch als profane Lebensklugheit[3] von jeher

---

[1] נָבָל und das zugehörige נְבָלָה bezeichnet schon II Sam 13 12—13 näher den, der sich geschlechtlich vergeht (vgl. später Gen 34 7 Dt 22 21 Jdc 19 23 Jer 29 23, aber auch Jos 7 15). Einen sehr bösen Sinn hat das Wort auch I Sam 25 25 II Sam 3 33.

[2] Vgl. הִסְכִּיל II Sam 24 10 I Sam 26 21 13 13. Die Begriffe des sittlich Guten und des Nützlichen hängen in allen Sprachen ursprünglich zusammen. בֶּן־בְּלִיַּעַל hiess von jeher der Taugenichts, der heillose Mensch, ebenso hat es auch moralischen Sinn, wenn Abigail einsichtig (טוֹבַת שֵׂכֶל I Sam 25 3) heisst. — Doppelsinnig ist auch לֵץ; vgl. Hos 7 5 Jes 28 14 22 29 20.

[3] In diesem Sinne erforscht die Weisheit den Zusammenhang aller Dinge, auch der Welt im Grossen und Ganzen. Die jüdische Naturwissenschaft, die im Buche Henoch vorliegt, will die Weisheit Gottes vorstellig machen, der Herr über die Welt ist (vgl. Ps 104 24). In älterer Zeit wollte die Naturbetrachtung überall das Nützliche und Schädliche, das Können und das Nichtkönnen anschauen. Hierbei kam sie vielfach auf ein Spiel des Witzes hinaus, auf den sich überall in der Welt auch der Held versteht. Aber im A. T. wird das nur von dem halb profanen Simson (Jdc 14) und dem Kosmopoliten Salomo

in Israel bestanden. Aber grössere Bedeutung gewann sie erst im nachexilischen Judenthum[1] und zwar in dem vulgären jüdischen Individualismus, der sich ebenso sehr auf die menschliche Klugheit, als auf die Religion verliess. Wir kennen ihn aus der sog. Weisheitsliteratur und zwar in erster Linie aus den Proverbien. Diese Literatur redet freilich viel mehr von Frömmigkeit und Gottlosigkeit als von profaner Weisheit und Thorheit und mehr von der göttlichen Vergeltung, als von menschlichem Erfolg. Wenn sie sich gleichwohl selbst Weisheit nennt, so weist schon das auf die eigenthümliche Mischung von Glaube und Klugheit hin, die hier vorliegt.

Eine zusammenhängende Darstellung hat dieser Individualismus in Prv 1—9 gefunden. Die Furcht des Herrn, so heisst es hier, ist der Anfang der Weisheit (Prv 1 7 9 10 Ps 111 10), d. h. die Kunst zweckvollen Handelns hat von der Gottesfurcht auszugehen. Für den Menschen giebt es hiernach zunächst keine Weisheit, die ihm erreichbare Weisheit ist vor allem die Erkenntniss des göttlichen Willens. Das ist deshalb das hauptsächlichste Ziel eifriger Bemühung um die Weisheit. Die Weisheit rühmt sich ihrer Klugheit, die darin besteht, dass sie im Hass gegen die Sünde das Wesen der Gottesfurcht erfasst hat (Prv 8 12 13). Wer mit aller Kraft nach ihr strebt, erlangt die Furcht des Herrn und die Gotteserkenntniss, d. h. die Erkenntniss des göttlichen Willens (Prv 2 5). Ein solcher versteht sich auf Gerechtigkeit und Recht und Rechtschaffenheit und jeden Weg des Guten (Prv 2 9 1 3). So vermittelt also die Weisheit den

---

erzählt. Die Weisheit Salomos (I Reg 11 41) bestand 1) nach I Reg 3 9 12 28 in seiner Herrschertugend als Richter nnd Regent. Sodann kam 2) nach I Reg 10 1—10 die Königin von Saba zu ihm, um ihn mit Räthseln auf die Probe zu stellen. Nach I Reg 5 9—14 war 3) seine Weisheit grösser als die aller Saracenen und Aegypter. Er war auch weiser als der Ezrachiter Ethan und Heman und Kalkol und Darda', die Söhne Machols. Er redete 3000 Sprüche und dichtete 1005 Lieder und redete über die Bäume von der Ceder auf dem Libanon bis auf den Ysop, der aus der Wand wächst, und über alles Gethier, Vögel, Gewürm und Fische. Diese verschiedenen Nachrichten sind verschiedenen Ursprungs, aber die unter No. 2 3 aufgeführten sind darum nicht ungeschichtlich, sie haben sogar grosse innere Wahrscheinlichkeit. Mit den kanonischen Proverbien hat Salomo freilich nichts zu thun (s. o. S. 476 Anm. 2).

[1] Jer 18 18 werden neben Priestern und Propheten die Weisen genannt, die mit ihnen die Zukunft Judas sicher stellen sollten. Aber Weisheitslehrer sind da nicht gemeint, sondern Männer, die sich auf die Politik verstehen. In der Parallelstelle Ez 7 26 erscheinen an ihrer Stelle die Alten. Immerhin ist es auffällig, wie oft zu Jeremias Zeit Frömmigkeit als Weisheit und Gottlosigkeit als Thorheit bezeichnet wird.

Menschen das göttliche Wohlgefallen (Prv 8 35), indem sie ihren Verehrern neben allen anderen Gütern als das wichtigste die Gerechtigkeit vor Gott verleiht. Sie wandelt auf den Wegen der Gerechtigkeit, um so allen ihren Liebhabern zu dauerndem Glück zu helfen (Prv 8 18 20 21). Es ist eben unendlich schwer, Gott in rechter Erfüllung seines Willens zu fürchten. Weil aber die Weisheit das versteht, ist ihre Lehre sowohl Wahrheit als Gerechtigkeit (Prv 8 6—9). Insofern ist sie nichts als der geoffenbarte Gotteswille selbst. Wer all sein Streben an die Weisheit setzt, lernt die rechte Gottesfurcht, „denn Jahve giebt Weisheit, aus seinem Munde kommt Erkenntniss und Einsicht" (Prv 2 1—8).

Deshalb kann die Weisheit den Menschen überall leiten und behüten und ihn vor Sünde und Verderben retten. Wie Gott Israel durch seinen Geist leitet, so lässt sie den Einzelnen ihren Geist ausströmen (Prv 1 23) und denen, die ihr folgen, giebt sie Verheissungen wie Gott selbst (Prv 1 33). Sie verleiht Leben (Prv 3 16 18 6 23 8 35), Reichthum (Prv 3 16 8 18 21), Ehre (Prv 3 16 4 8 9 8 18) und Zuversicht (Prv 1 33). Dem entsprechend will sie aber auch von den Menschen geschätzt sein. Sie liebt nur, die sie lieben, und nur wer sie eifrig sucht, findet sie. Man soll sie Schwester und Freundin nennen (Prv 7 4) und als das höchste Gut (Prv 3 14 ff. 8 10 11) will sie aufs eifrigste erstrebt, ja alleiniger Gegenstand des Strebens sein (Prv 2 1—4 4 5 7). Der Weise wacht an ihrer Thür, um sie nicht zu verfehlen (Prv 8 34). Sie will dem Menschen ins Herz dringen und seiner Seele wohlgefallen (Prv 2 10), vor Augen und im Herzen soll er sie bewahren und sie wie seinen Augapfel behüten[1].

Der Character dieser Weisheit ergiebt sich ferner daraus, dass sie auf allgemeine Anerkennung Anspruch macht. Allerdings erscheint sie anderswo auch als Privatsache, sofern die Weisheitslehrer sich aufsuchen lassen. Aber hier tritt die Weisheit öffentlich an allen Strassen und Plätzen auf und verlangt gehört zu werden (Prv 1 20 21 8 1—3 9 1—6 und dag. 9 13—18). Sie nennt die Abkehr der Einfältigen Abfall (Prv 1 32), sie geht darauf aus, die Einzelnen vor der Gemeinschaft der Guten zuzugesellen, so dass sie Antheil an der messianischen Hoffnung der Gemeinde haben (Prv 2 10—22). Dabei lässt sie Niemand gleichgültig, die Menschen sind entweder

[1] Auch Prv 23 26: „Gieb mir mein Sohn dein Herz, mögen deine Augen an meinen Wegen Gefallen haben" ist wohl als ein Wort der Weisheit zu verstehen, das aus irgendwelchem Zusammenhang entlehnt ist (vgl. 22 17).

ihre Freunde oder ihre Feinde (Prv 1 22 29 5 12 8 36). Mit alledem ist die Religion characterisirt. Wenn die Weisheit ferner über den Untergang ihrer Verächter spottet, so haben wir dabei in Wahrheit an die Frommen zu denken, die über den Fall ihrer Gegner triumphiren (Prv 1 24—31 vgl. 3 34). Offenbar sind die Gegner der Weisheit identisch mit den Gottlosen der Psalmen (Prv 4 14—17 24 6 12—19 8 13). Die Weisheitslehrer aber, deren öffentliche Wirksamkeit sich in der öffentlichen Predigt der Weisheit widerspiegelt, sind schwerlich von den Schriftgelehrten des nachexilischen Jerusalem verschieden[1].

Die Identität der Weisheit mit der (individuell angewandten) Religion ergiebt sich ferner daraus, dass in Prv 1—9 und in den Proverbien überhaupt ebenso sehr und noch mehr vom צַדִּיק, חָסִיד, אִישׁ חָמָס, נָלוֹז, רַע, חֹטֵא, בּוֹגֵד, רָשָׁע und vom הֹלֵךְ תֹּם, תָּמִים, טוֹב, יָשָׁר, עָנִי als vom חָכָם und vom פֶּתִי, כְּסִיל, אֱוִיל, לֵץ die Rede ist. In der That sind diese beiderseitigen Reihen, wie auch die zugehörigen Abstracta synonym (vgl. 3 35 mit v. 32—34). Deshalb wird חָכָם mit צַדִּיק (Prv 9 9 23 24), חָכְמָה mit דַּעַת קְדוֹשִׁים (Prv 30 3), דַּעַת mit יִרְאַת יהוה (Prv 1 29) parallelisirt, אֱוִיל dem צַדִּיק (Prv 10 21 vgl. 1 7), חָכְמָה der זִמָּה (Prv 10 23) und der Gottlosigkeit (Prv 24 14—16), דַּעַת den דִּבְרֵי בוֹגֵד (Prv 22 12), שֵׂכֶל טוֹב dem דֶּרֶךְ בּוֹגְדִים (Prv 13 15) gegenübergestellt. Der Mund des Gerechten sprosst Weisheit (Prv 10 31 vgl. Ps 37 30), die Gottlosen haben dagegen wenig Verstand (Prv 10 20), der Thor (כְּסִיל) will nicht von der Sünde lassen (Prv 13 19) und übt זִמָּה (Prv 10 23)[2].

---

[1] Der Siracide, der augenscheinlich selbst ein Schriftgelehrter war, stellt neben der Lehre von Gesetz und Propheten die Weisheitslehre als Aufgabe des Schriftgelehrten hin (Sir 39 1ff.). Man sieht einerseits gar nicht ein, weshalb man neben den Schriftgelehrten noch anderweitige Prediger der Religion annehmen sollte. Anderseits war es natürlich, dass die Schriftgelehrten, wenn sie überhaupt Einfluss gewinnen wollten, sich auf die Erziehung und den Unterricht der Jugend verlegten. Hierbei mussten sie sich aber der Fassungskraft des Durchschnittsmenschen anpassen, der sich eben nicht allein auf die Religion verlassen konnte. Dass sie das wirklich thaten, lehrt die Schrift des Siraciden. Der gesetzliche Rigorismus und die rein juristische Denkweise der späteren Schriftgelehrten war den älteren fremd, so energisch sie auch für das Gesetz eingetreten sein müssen. Offenbar war damals auch das mündliche Gesetz noch nicht so ausgebildet, dass das ganze Leben des Einzelnen in seinen Rahmen gebracht werden konnte. Wie ich nachträglich sehe, hat schon Hartmann (Enge Verbindung S. 151) die Vermuthung ausgesprochen, dass die Weisen der Proverbien die Schriftgelehrten seien.

[2] Dagegen finden sich die der Weisheit entstammenden Termini verhält-

Anderseits wird die Weisheit aber auch durch einen Universalismus characterisirt, der nicht nur von der Religion Israels absieht, sondern überhaupt die religiöse Natur der Weisheit in hohem Masse wieder aufhebt. Indem die Weisheit Nachfolge fordert, weist sie darauf hin, dass auf ihr die grösste und heilsamste Leistung der Menschen beruht, nämlich die königliche Herrschaft oder, wie wir sagen würden, der Staat, der in der Welt für Gerechtigkeit sorgt: „Mein ist Rath und sichere Einsicht, ich bin Verstand, mein ist die Kraft. Durch mich regieren die Könige und beschliessen die Machthaber Gerechtigkeit. Durch mich walten die Fürsten, die Edlen, alle Richter der Erde“ (8 14—16). Aber die Weisheit waltet nicht nur in der menschlichen Gesellschaft, sie waltet auch in der Natur, ja die ganze Welt ist ihr Werk: „Gott schuf mich als den Erstling seines Waltens, als das früheste seiner Werke vorlängst. Von Ewigkeit her wurde ich eingesetzt, von Anbeginn, von den Anfängen der Erde. Als die Meere noch nicht waren, wurde ich geboren, als die Quellen noch nicht waren, die wasserschweren. Ehe die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln ward ich geboren, da er noch nicht gemacht hatte die Erde und die Felder und die Masse der fruchtbaren Erdschollen. Als er den Himmel errichtete, war ich da, als er das Gewölbe feststellte über der Fluth. Als er oben das Firmament stark machte, als er fest verschloss die Quellen der Fluth, als er dem Meere sein Gesetz gab, so dass die Wasser sein Gebot nicht übertreten, als er feststellte die Fundamente der Erde — da war ich neben ihm als sein Werkmeister und ich ergötzte mich immerfort und spielte vor ihm alle Zeit. Ich spielte in seinem Erdkreise und mein Ergötzen hatte ich an den Menschenkindern“ (Prv 8 22—31). Die Weisheit war zuerst natürlich ein Kind, ihr Walten ein Spiel. Wenn sie aber wie in kindlichem Spiel die Welt schuf, so wird damit zugleich die Allmacht ihres Waltens und weiter auch ihre Freude am Schaffen und an ihren Geschöpfen ausgedrückt. Ihre Wonne hatte sie namentlich an den Menschen-

---

nissmässig viel seltener in den Psalmen und den Propheten, d. h. der allgemeine Gegensatz von Frommen und Gottlosen wird auf den individuellen von Weisen und Thoren übertragen, aber das Umgekehrte geschieht in viel geringerem Grade. So steht חָכָם Ps 49 11 107 43 und חָכְמָה Ps 37 30 49 4 51 8 90 12 111 10 vgl. Jes 33 6, פִּתִי Ps 19 8 116 6 119 130, אֱוִיל Ps 107 17 vgl. Jes 35 8 und אִוֶּלֶת Ps 38 6 69 6, כְּסִיל und כְּסִלָה Ps 49 14 85 9. Vgl. ferner חָכְמְתָא Ezr 7 25, die Weisheit Sir 24 und הַמַּשְׂכִּילִים als Bezeichnung der Schriftgelehrten Dan 12 3, ferner מָשָׁל und חִידָה Ps 49 5 78 2 und übrigens Ps 34 12 Koh 7 16. Vgl. auch o. S. 508 f.

kindern, denen sie von jeher wohl wollte. Diese mächtige und gütige Herrin ist es, die alle Menschen in ihren Palast einladet (Prv 9 1ff.), die nicht nur die Führerin zum Heil, sondern auch die Spenderin des Heils ist. Uebrigens ist der Sinn dieser Speculation offenbar der, dass weises Denken und Handeln den Menschen mit der die ganze Welt durchwaltenden Weisheit in Verbindung bringt und eben hierin die Bürgschaft seines Erfolges hat.

Allerdings hat diese Speculation in gewisser Hinsicht einen religiösen Character. Denn durch die Weisheit hat Gott die Welt erschaffen und durch die Weisheit erhält er sie (Prv 3 19 20 Job 28 23ff. vgl. Ps 104 24 139 17 18), so dass sie nun sogar in den Thieren lebt (Prv 6 6ff. 30 24—28 Job 12 7—10)[1]. Hiernach scheint es ganz in der Ordnung, dass der Mensch sein vernünftiges Denken und Handeln mit der göttlichen Weisheit in Beziehung setzt. Aber weshalb wird die Weisheit nun doch von Gott selbst unterschieden, so dass sie als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen tritt? Weshalb erfährt der Einzelne den göttlichen Willen nicht unmittelbar von Gott selbst? Weshalb empfängt er sein Los nicht geradezu aus Gottes Hand? Allerdings sind unserem Verfasser solche Gedanken nicht fremd. Er fordert, dass man in allen Fällen nach dem göttlichen Willen frage, Gott fürchte und das Böse meide (Prv 3 6 7). Gott bestraft die Sünde (Prv 5 21), er liebt dagegen die Frommen (Prv 3 12), er spart ihnen Heil auf und behütet sie (Prv 2 7 8) und richtet ihren Weg (Prv 3 6). Von ganzem Herzen soll man allein auf Gott, nicht aber auf die eigene Weisheit vertrauen (Prv 3 5). Aber in Wahrheit ist der Glaube, dass Gott sich um den Einzelnen kümmere, nicht sehr stark. Deshalb wird auf die messianische Hoffnung recurrirt, die der Gemeinde gehört (Prv 2 21 22). Es ist ferner für den Einzelnen unendlich schwer, den göttlichen Willen kennen zu lernen. Es bedarf dazu der eifrigsten Bemühung um die Weisheit (Prv 2 1—5), die freilich von Gott verliehen wird (Prv 2 6), aber am Ende doch auch menschliche Weisheit ist. Wenn es heisst, dass Gott allein die Weisheit besitze und man sich also an ihn halten müsse, um zu gutem Ziel zu gelangen (Prv 3 19ff.), so wird damit nur scheinbar auf alle menschliche Weisheit verzichtet. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang (Prv 1 7 9 10), aber die Weisheit ist mit der Gottesfurcht nicht identisch[2].

[1] Vgl. auch das unweise Kind Hos 13 13.

[2] Das ist allerdings die Meinung von Job 28 28: „Die Furcht des Herrn ist Weisheit und das Böse meiden ist Einsicht.“ Gott allein besitzt die Weis-

Vielmehr geht der Autor überall von der Weisheit aus und kommt immer wieder auf sie zurück. Die Weisheit ist aber ursprünglich Weltklugheit und das ist sie nicht nur in der übrigen Weisheitsliteratur, sondern auch in Prv 1—9 in hohem Masse geblieben[1].

Von jeher hatte die Religion sich um den Einzelnen weniger gekümmert, ursprünglich hatte der Einzelne auch keine grossen Ansprüche gemacht. Erst im Judenthum wurde er sich seines Werthes und seines Rechtes bewusst. Da postulirte er eine Macht, die fähig und willig wäre, ihm seine Selbstbehauptung in der Welt zu ermöglichen. Aber diese Macht ist in der Weisheitslehre zuletzt nicht Gott selbst. Obwohl Gott dem Einzelnen hier näher steht, als das im alten Israel der Fall war, so bleibt er ihm doch zu fern, als dass jeder Einzelne sein ganzes Leben auf sein Gottvertrauen gründen könnte. Die Gewissheit, die die Gemeinde hatte, war den Einzelnen zumeist versagt. Die Weisheit, d. h. die Weltklugheit, mit der der Einzelne sich von jeher zu helfen suchte, wurde aufs stärkste mit religiösen Elementen durchtränkt, aber sie wurde nicht völlig zu Religion. Die Energie, mit der der Einzelne sein Heil fordert, führt Prv 1—9 lediglich dahin, dass die Weisheit als eine die ganze Menschheit und Natur durchwaltende Potenz, ja als die Schöpferin von Himmel und Erde aufgefasst wird[2]. So bedeutet diese Speculation also einerseits ein energisches Aufstreben, anderseits aber auch die religiöse Ohnmacht des vulgären jüdischen Individualismus[3].

---

heit und dem Menschen bleibt sonach nichts übrig, als sich Gott unterzuordnen (vgl. Prv 15 33). Das ist die positive Wendung der Idee von Gen 2 3. Im vollen Sinne hat der Mensch auch nach Gen 2 3 die Weisheit nicht an sich gebracht. Vgl. zu Gen 2 3 übrigens noch den Urmenschen von Job 15 7 8.

[1] Die Warnungen vor Bürgschaft und Trägheit (6 1—5 6—11) werden mit der Religion in keine Beziehung gebracht. Wenn ferner vom Strassenraub und vom Umgang mit Ehebrecherinnen abgemahnt wird, so wird mehr die Gefährlichkeit und Thorheit dieses Treibens (1 17 5 9 10 14 6 26ff. 30ff. 7 7 22ff. 26f.) als seine Schlechtigkeit (1 11 12 2 17) und die innere Nothwendigkeit seiner Bestrafung (1 18 19 5 21 22) hervorgehoben. Die Hauptsache ist aber, dass so viel von Ehre und Reichthum geredet wird, die die Weisheit dem Menschen einbringt (1 9 3 16 22 4 8 9 8 18 21). Denn für den Einzelnen sind diese Dinge keine so nothwendigen Erweise für die Wahrheit der Religion wie für die Gemeinde. Man kann das nicht einfach aus dem pädagogischen Character der Proverbien erklären. Denn Schüler der Weisheit bleibt der Mensch sein Leben lang.

[2] Hypostasirt wird die Weisheit auch Job 28, in einem secundären Stück.

[3] Es besteht also kein Grund, diesen Universalismus der nachexilischen Weisheitsliteratur, der freilich für die Zukunft von grosser Bedeutung wurde,

Auf die Dauer konnte die Weisheit freilich in dieser Zwieschlächtigkeit[1] nicht bestehen. Die Religion musste über die Lebensklugheit die Oberhand gewinnen, freilich nicht in einer Frömmigkeit wie der Hiobs, sondern in blosser Gesetzeserfüllung. Deshalb ist die Weisheit schon beim Siraciden die an Israel ergangene Offenbarung (Sir 24).

Inzwischen ist die Weisheit auch als Weltklugheit für die Characteristik des älteren Judenthums von Interesse, sofern sie uns seine allgemeine geistige und moralische Anlage und Bildung kennen lehrt.

„Die Weisheit des Klugen ist, dass er seinen Weg zu finden weiss, aber die Narrheit des Thoren ist Täuschung“ (Prv 14 8). Deshalb heisst die Lebensklugheit מוסר הַשְׂכֵל und דֶּרֶךְ הַשְׂכֵל oder שֵׂכֶל. Sie heisst עָרְמָה, sofern sie auf Lebenserfahrung, מְזִמָּה, sofern sie auf Ueberlegung beruht, תַּחְבֻלוֹת, eigentlich „Steurung“, sofern sie auf Menschen und Dinge einwirken will, תּוּשִׁיָּה, sofern sie sich

---

zu bewundern. Unbewusst lehnt er sich freilich an den prophetischen Gedanken der Weltherrschaft Jahves an (vgl. Vatke, Rel. d. A. T. S. 563 570ff.). Nach dem Obigen bedarf derselbe aber auch keiner besonderen Aufklärung. Namentlich scheint mir Vatke's Annahme unbegründet, wonach zur Zeit des Buches Hiob und der Proverbien bei den Nachbarn der Juden, namentlich bei den Edomitern, eine ähnliche Weisheit geblüht hätte, wie bei den Juden (Rel. d. A. T. S. 564f.). Diese Annahme hat eine schlechte Stütze daran, dass die Personen des Buches Hiob Nicht-Israeliten sind. Verehrten denn die Aramäer zur Zeit des Segens Bileams den Jahve? Vielmehr war die Weisheit von Haus aus Weltklugheit und als solche ursprünglich (vgl. dag. Job 15 19) allerdings international. Daraus begreift sichs, dass allerlei Weise der Vorzeit bei den späteren Juden noch in Ehren standen und in der Weisheitsliteratur wie Juden auftreten mussten. Vgl. auch die I Reg 5 11 genannten heidnischen Weisen, von denen Ethan und Heman bei den Juden als Tempelsänger erscheinen. Auch Daniel war von Haus aus ein fremdländischer Weiser, so dass ihn der König von Tyrus kennen musste (Ez 28 3). Daniel war aber schon zu Ezechiels Zeit ein Frommer der Vorzeit geworden (Ez 14 14ff.). Die Freunde Hiobs können aber bei den Juden leicht ebenso alt sein, wie Hiob selbst (Ez a. a. O.). Denn durch und durch jüdisch ist die Weisheitsliteratur bei alledem, sie scheint sogar von den Schriftgelehrten zu stammen. Dass Agur ben Jake (Prv 30 1) Jude gewesen sein müsse, hat Graf mit Recht bestritten. Allerdings muss auch dieser Weise durchaus als Jude reden.

[1] Gelegentlich tritt sie in abstossender Weise hervor. Prv 24 17 18: „Wenn dein Feind zu Fall kommt, so freue dich nicht, und wenn er strauchelt, juble dein Herz nicht, — damit Gott es nicht sehe und es ihm missfalle und er seinen Zorn von ihm abwende“! Besser weiss es aber Hiob (Job 31 29 30).

als zuverlässig erweist. Auch die Ausdrücke בִּינָה, תְּבוּנָה, דַּעַת und לֵב haben in der Weisheitsliteratur oft die Bedeutung practischer Klugheit. Dem entsprechend heisst der Weise חָכָם, מַשְׂכִּיל, עָרוּם, נָבוֹן, מֵבִין, יוֹדֵעַ דַּעַת. Der Thor heisst פֶּתִי „einfältig", sofern er leicht zu verführen (Prv 14 15), aber auch noch belehrbar ist (Prv 1 4). Dagegen bezeichnet כְּסִיל den für die Weisheit Unempfänglichen, בַּעַר den viehisch Dummen, לֵץ den Spötter, der die Wahrheit übermüthig ablehnt. Der letztere Ausdruck hat ebenso wie נָבָל stets auch religiösen Sinn. Bei אֱוִיל und כְּסִיל ist das nicht immer der Fall.

Die Weisheit wird durch Lebenserfahrung gewonnen, sie ist deshalb vor allem bei den Greisen zu finden (Job 12 12 15 10 vgl. dagegen 32 6ff.), sie erbt sich übrigens durch Ueberlieferung fort (Job 8 8f. 15 18). Sie wird aber auch durch Naturbeobachtung gefunden (Prv 6 6ff. 30 24—28 Job 12 7—10), da sie in der gesammten Schöpfung ausgeprägt ist und sie durchwaltet. Ihre Ausdrucksweise ist der ursprünglich zweigliedrige Spruch, in dem der Gedanke durch einen verwandten (oft durch Vergleichung) oder auch durch einen gegensätzlichen illustrirt wird. Diese Form des Ausdrucks war aber natürlich ebenso sehr eine Form der Forschung.

Die Anlage zur Weisheit hat der Mensch von Gott empfangen. Eine von Gott verliehene Leuchte ist des Menschen Geist, die alle Leibeskammern erhellt (Prv 20 27 vgl. Job 32 8). Damit ist nicht nur das Geheimniss des Selbstbewusstseins ausgedrückt, sondern zugleich die Fähigkeit des Menschen, richtig und zweckmässig zu handeln. Aber diese Anlage will entwickelt sein. Das Herz des Menschen gleicht einem tiefen Brunnen, nur der Einsichtige weiss den Rath von da heraufzuschöpfen (Prv 20 5). Dem Kinde ist aber auch die Thorheit ans Herz gebunden (Prv 22 15). Also bedarf der Mensch der Erziehung und des Unterrichts. Die Weisheit heisst daher תּוֹרָה (Weisung), מוּסָר (Zucht), תּוֹכַחַת (Zurechtweisung), לֶקַח (Lehre), מִצְוָה (Gebot), עֵצָה (Rath). Die natürlichen Erzieher und Lehrer des Menschen sind seine Eltern. Denn weil sie älter sind, haben sie Lebenserfahrung, und weil sie die besten Freunde des Kindes sind, können sie ihm nur zum Guten rathen (Prv 4 3). Daher ist die Weisheitslehre in hohem Masse die weise Lebensregel, die Vater und Mutter ihrem Sohne mit auf den Weg geben[1]. Der Lehrer will seinem Schüler vor allen Dingen den wahren Sinn der

[1] Bemerkenswerth ist hier, dass neben dem Vater fast stets die Mutter genannt wird (Prv 1 8 4 3 6 20 23 22 30 17), die mit dem Vater auch die Verantwortung theilt (Prv 29 15). Lemuel ist von seiner Mutter gelehrt (Prv 31 1).

elterlichen Erziehung darlegen. Zur Zeit der Proverbien gab es aber auch eigentliche Weisheitslehrer (מוֹרִים, מְלַמְּדִים Prv 5 13, auch schlechtweg חֲכָמִים Prv 22 17 24 23 13 14 15 12 Koh 12 11), die den Unterricht der vornehmen Jugend übernahmen. Einmal scheint sogar von einem Lehrgeld die Rede zu sein, das sie sich dafür zahlen liessen (Prv 17 16)[1].

Nachdrücklich wird den Eltern die Wichtigkeit und der Ernst der erzieherischen Aufgabe ans Herz gelegt. Man soll das Kind beobachten, weil schon am Thun des Kindes die gute oder böse Natur des Menschen zu erkennen ist (Prv 20 11). Man soll es ferner an die rechte Weise gewöhnen, dann wird es auch im Alter bei ihr bleiben (Prv 22 6). Diese Gewöhnung ist in hohem Masse eine zwangsmässige. Man soll den Knaben nicht frei laufen lassen, sondern ihn mit Schlägen und Tadel zur Weisheit erziehen (Prv 22 15 29 15 17). Wer den Stock spart, hasst seinen Sohn (Prv 13 24). Denn so lange der Mensch noch unter der Zucht der Erziehung steht, ist er noch nicht verloren (Prv 19 18). Von der Ruthe stirbt er nicht, aber die Ruthe rettet ihn vom Tode (Prv 23 13 14). Aber auch vor übertriebener Härte wird gewarnt (Prv 19 18). Bei dem Verständigen wirkt der blosse Tadel mehr als hundert Schläge bei einem Thoren, der überhaupt nur mit Schlägen im Zaum zu halten ist (Prv 17 10 26 3). Ferner sucht der Erzieher seinem Zögling zum Bewusstsein zu bringen, dass er sich in seinem eigenen Interesse der Zucht fügen muss. Auch wo es sich eigentlich um Sünden und Verbrechen handelt, wird oft mehr auf die natürliche Gefahr der Sünde als auf den göttlichen Richter hingewiesen. Gross ist freilich die Macht der Versuchung. Die Mordgesellen wissen ihr Handwerk aufs schönste zu empfehlen, verführerisch lockt die Ehebrecherin, das gestohlene Wasser ist süss und mancher lässt sich dadurch bethören. Die Vögel sehen das Netz wohl, sie meinen aber, es sei nicht gefährlich (Prv 1 17). Aber dem Verständigen soll die Weisheit wie Honig munden. Er lässt sich Zucht und Tadel von Eltern und Freunden gefallen, weil er weiss, dass sie wohlgemeint sind (Prv 4 3 27 5 6). Aber auch an das sittliche Selbstgefühl des Jünglings wird appellirt. Weisheit und Zucht zieren den Mann (Prv 25 12 vgl. 1 9 3 22 4 8 9). Wer die Zurechtweisung annimmt, ist in der Gesellschaft der Weisen wohlgelitten

[1] Wie oben gezeigt wurde (S. 512), haben wir sie namentlich unter den Schriftgelehrten zu suchen. Uebrigens kommt hier der pädagogische Character der verschiedenen Spruchsammlungen in Betracht, aus denen das Buch der Sprüche besteht (vgl. bes. 1 1—6 22 17 ff.).

(Prv 15 31). Nicht am wenigsten aber ruft der Erzieher die kindliche Liebe auf. Dem Zögling wird immer wieder vorgestellt, dass er je nach seinem Verhalten dem Lehrer (Prv 23 15 16) und namentlich den Eltern Freude oder Kummer bereitet. „Sei weise, mein Sohn, so wird mein Herz sich freuen und ich will dem, der mich schmäht, erwidern“ (Prv 27 11)! „Höre auf deinen Vater, der dich zeugte, und verachte deine Mutter nicht, weil sie alt ist“ (Prv 23 22)!

Gebot, Zurechtweisung und Tadel muss der Zögling vielfach über sich ergehen lassen. Der Spötter meidet deshalb den Umgang der Weisen. Ueberhaupt kommt die Arbeit des Erziehers oft auf Enttäuschung hinaus, zuweilen möchte er einem Schüler gern die Thür zeigen (Prv 19 27). Auch sind nicht alle Menschen für die Weisheit beanlagt (Prv 20 12). Der Unverständige hat nun einmal Freude an der Thorheit (Prv 15 21) und der Spötter bemüht sich vergeblich um Weisheit (Prv 14 6 17 16). Man könnte den Thoren im Mörser zu Grütze stossen, seine Thorheit würde nicht von ihm weichen (Prv 27 22). Aber bei dem verständigen Schüler bringt der Lehrer es dahin, dass er weise redet und antwortet (Prv 5 2 22 18 vgl. v. 21 23 16). Denn Einsicht und weise Rede können die Juden ebenso wenig ohne entsprechendes practisches Verhalten denken wie die Gotteserkenntniss.

Wie die Frömmigkeit zunächst in Vermeidung der Sünde besteht, so besteht die Weisheit zunächst in der Vermeidung der Thorheit, d. h. sie ist mehr Vorsicht als Weisheit. Der Weise verbirgt sich, wo er ein Unglück kommen sieht, während die harmlose Einfalt büssen muss (Prv 22 3). Er rühmt sich nie des nächsten Tages (Prv 27 1).

Der Weise hütet sich vor Selbstvertrauen. Erziehung und Unterricht machen ihn nicht selbständig, er lernt nie aus. Wehe dem, der das von sich glaubte (Prv 26 12)! Dem Thoren scheint sein selbstgewählter Weg der richtige zu sein, er ist eitel und hat Gefallen an der Schaustellung seines Witzes (Prv 18 2). Auch durch Misserfolg wird er nicht an sich irre, wie ein Hund kehrt er zurück zu seinem Gespei (Prv 26 11). Der Weise hört auf Rath, ja er horcht überall, um zu lernen (Prv 12 15 18 15). Nur bei den Demüthigen ist Weisheit, der Uebermuth endet in Schande.

Der Thor ist hastig in seinen Worten, sein Mund ist für ihn eine beständige Gefahr (Prv 13 3 18 7). Der Weise bedenkt, dass durch die Zunge Leben und Tod kommt (Prv 18 21), darum hält

er mit Worten zurück. Eines der grössten Uebel ist der Streit, der leicht durch ein einziges Wort hervorgerufen wird, aber einmal entfacht von unabsehbaren Folgen ist. Schon das Schwatzen des Thoren erregt Streit, sein Mund schreit nach Schlägen, seine unbedachten Reden sind Schwertstiche. In seinem Uebermuth mischt er sich in Händel, die ihn nichts angehen, er greift dem vorüberlaufenden Hunde an den Schwanz. Er ist aber auch zornmüthig und zeigt immer sofort die Zähne. Er kann auch nichts vergeben und verliert darüber die besten Freunde. Schlimmer als alles das ist aber seine Eifersucht, die wie Knochenfrass an ihm wüthet. Mit alledem gleicht er einer Stadt, deren Mauern eingerissen sind und die jedem Feinde offen steht (Prv 25 28). Man muss ihn aber in sein Unglück rennen lassen; wer ihn in seinem Zorn aufhalten will, macht es nur schlimmer (Prv 19 19).

Der Weise meidet den Streit, schon um der Schande auszuweichen, die ihm das Unterliegen eintragen würde (Prv 25 8). Mit dem Thoren streitet er überhaupt nicht. Er ist langmüthig und stillt den Zorn durch sanfte Rede. Seine Gelassenheit und Langmuth sind ihm Leibesleben und ein Lebensbaum (Prv 14 30 15 4). Denn ein Langmüthiger ist besser als ein Starker und wer seinen Zorn beherrscht besser als wer eine Stadt einnimmt (Prv 16 32). Durch Langmuth wird ein Fürst überredet und eine glatte Zunge zerbricht Knochen (Prv 25 15). Diese Selbstbeherrschung bewährt er auch darin, dass er sich in der Arbeit nicht überstürzt und jedes Unternehmen zuvor erwägt. Er gründet keinen Hausstand, so lange er kein sicheres Brot hat (Prv 24 27). Mässig im Genuss meidet er Weinsaufen und Fleischfressen, wovon man schlafsüchtig und arm wird (Prv 21 17 20 23 20 21). Auch aus dem letzteren Grunde meidet er den Umgang mit Huren und Ehebrecherinnen, der freilich noch schlimmere Gefahren in sich birgt (Prv 29 3 22 14 23 27 28).

Wie der Weise aber sich selbst misstraut, so hütet er sich auch vor den Menschen. Er übernimmt keine Bürgschaft (Prv 6 1—5 11 15 17 18 22 26f.). Der Bürge verdient kein Mitleid, wenn er um Hab und Gut kommt (Prv 20 16 27 13). Der Weise ist auch nicht leichtgläubig, er weiss, wie sehr die Menschen sich verstellen und Jeder im Rechte zu sein meint (Prv 18 17 20 14). Den Lügner ruft er nicht zum Zeugen auf (Prv 12 17 14 5 25 19 28 25 18). Er schenkt überhaupt nicht leicht Vertrauen, weil getäuschtes Vertrauen zu den schlimmsten Erfahrungen gehört (Prv 25 19). Er rechnet es als Fluch an, wenn ihn Einer mit lauter Stimme grüsst (Prv 27 14).

Er hütet sich vor dem Schmeichler, weil der ihm bewusst oder unbewusst eine Falle stellt (Prv 29 5). Er meidet den Verschwender (Prv 28 7), den Zuträger, der auch sein Geheimniss verrathen würde (Prv 11 13 20 19), den Ohrenbläser, der überall Streit erregt und Freunde auseinander bringt (Prv 16 28 18 8 26 20 22), den Hitzkopf, weil er von ihm angesteckt werden könnte (Prv 22 24 25), die neuerungssüchtigen Empörer, mit denen es ein schlimmes Ende nimmt (Prv 24 21 22).

Dagegen hält er an der Freundschaft fest, namentlich an derjenigen, die er vom Vater überkommen hat (Prv 27 10), und pflegt sie mit all der Vorsicht, die sie erfordert. Er geht nicht zu oft in das Haus des Freundes, damit der Freund nicht seiner überdrüssig werde (Prv 25 16 17). Vor allem aber ist er darauf bedacht, dem Freunde die Treue zu halten. Wer den Freund auch nur zum Scherz hintergeht, gleicht einem Wahnsinnigen, der mit Mordwaffen spielt (Prv 26 18 19). Denn unversöhnlich ist der Freund, dem man die Treue brach (Prv 18 19).

Allerdings aber ist die Weisheit noch mehr als blosse Vorsicht. Sie fordert ihre Jünger nicht auf, vor den Menschen überhaupt zu fliehen. Denn Eisen wird an Eisen geschärft und der Mann an seinem Nächsten (Prv 27 17). Namentlich aber mahnt die Weisheit zu energischer Arbeit (Prv 6 6—11). Der Fleissige herrscht und der Träge dient. Ernstliche Arbeit bringt immer Gewinn, aber die leeren Worte führen zur Armuth. Die Arbeit muss sich freilich auf das Vernünftige richten, der Thor jagt Nichtigem nach[1]. Schritt für Schritt sucht der Fleissige voranzukommen, Hast führt nicht zum Ziel (Prv 13 11 21 5), aber der Lässige ist nicht viel besser als der Zerstörer. Der Fleiss ist natürlich, der Hunger arbeitet für den Arbeiter (Prv 16 26). Um so kläglicher ist das Bild der Trägheit, die sich mit den lächerlichsten Ausreden entschuldigt (Prv 22 13 26 13), oft mit Hochmuth gepaart ist (Prv 26 16), im Grunde aber Genusssucht bedeutet. Zuletzt tödten den Trägen seine Wünsche, weil seine Hände nicht arbeiten wollen (Prv 21 25).

In Verbindung mit der Arbeit gewinnt die Weisheit auch positiven Inhalt. Sie baut das Haus und füllt die Kammern, mit Rath und Ueberlegung gelingen Pläne und mit rechter Lenkung kann man Krieg führen. Die Weisheit macht den Sclaven zum Herrn

[1] Prv 12 11 14 4 27 23—27 28 19. Dass an allen diesen Stellen, wie auch Prv 10 5 24 27 30—34, Ackerbau und Viehzucht lediglich Bilder verständiger Arbeit sind, scheint mir zweifellos.

im Hause und keine Festung ist ihr zu stark. Wer zum Ziel kommen will, darf freilich auch die nöthigen Opfer nicht scheuen. Durch Geschenke muss man den Zorn der Fürsten dämpfen und ihre Gunst gewinnen (Prv 18 16 21 14). Hier kommt die besondere Lebensstellung in Betracht, die der Tüchtige erringen kann. Er kann in den Dienst der Könige treten und damit zu hohen Ehren kommen (Prv 14 35 22 29 27 18). Der König liebt die wahrhaftigen Diener, wer von lauterer Gesinnung ist und anmuthig zu reden weiss, hat ihn sogar zum Freunde (Prv 16 13 22 11). Aber wehe dem, der sich im Dienste des Königs bereichern will (Prv 23 1—5)![1]

Das Ziel der Weisheit ist für den Einzelnen zunächst mit dem Lohne der Frömmigkeit identisch, der Weise gewinnt Leben, Reichthum, Ehre und Herrschaft (Prv 13 18 21 20 vgl. oben S. 515). Aber die Weisheit leitet ihre Jünger auch zu Anstand und Würde an, Zurückhaltung bewahrt sie sowohl vor Ueberhebung wie vor Selbstwegwerfung. Der Ruhm des Mannes ist das Mass seiner Tüchtigkeit (Prv 27 21), aber Eigenlob taugt nicht (Prv 27 2 vgl. 12 9 13 7 25 14). Wer sich bei Hofe vordrängt, hat schimpfliche Demüthigung zu gewärtigen (Prv 25 6 7). Der Thor kramt beständig seine Thorheit aus, wenn er schwiege, könnte er für weise gehalten werden (Prv 17 28). Schmach und Schande trifft auch den, der antwortet, ehe er noch zugehört hat (Prv 18 13). Dagegen hält der Weise mit seiner Weisheit zurück, bis es Zeit ist zu reden (Prv 10 14 12 23 14 33). Vor dem Thoren, der seine einsichtsvolle Rede doch nur verachten würde, redet er überhaupt nicht (Prv 23 9). Wird er dagegen von ihm angeredet, so geht er wenigstens auf seine Thorheit nicht ein, fertigt sie aber ab, wie sie es verdient (Prv 26 4 5). Der Thor ist masslos in seinem Gram, so dass derselbe sofort bekannt wird, der Kluge weiss aber seine Schande zu verbergen (Prv 12 16). Von dem Scheelsüchtigen nimmt er keine Wohlthat an (Prv 23 6—8). Er giebt sich dem Weine nicht hin, um nicht verächtlich und widerwärtig zu werden (Prv 23 29—35). Die Ehre des Mannes erfordert aber auch, dass er nicht lügt (Prv 17 7), ihm widerfahrenes Unrecht übersieht und den Streit meidet (Prv 19 11 20 3). Kommt er aber mit einem Freunde in Streit, so wird er nie das Geheimniss des Freundes verrathen (Prv 25 9 10).

Anstand und Würde sind nicht nur Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck und in sofern ein Gut. Ueberhaupt aber ergeht sich

[1] Vielleicht beziehen sich auch Prv 10 26 13 17 16 14 25 13 15 26 6 auf diesen Gegenstand.

die Weisheit auch in blosser Betrachtung der Uebel und Güter, auch abgesehen davon, ob der Mensch sie abwenden oder schaffen kann. Reichthum ist an sich kein Glück (vgl. dag. Prv 10 15 18 11). Oft muss der Reiche all sein Gut hingeben, um nur sein Leben zu retten, während der Arme keine Scheltrede zu hören bekommt (Prv 13 8). Es giebt auch Güter, die Jedermann erreichbar und besser als Reichthum sind. Es kommt alles darauf an, dass man sein Gut in Zufriedenheit geniessen kann, was nur bei Liebe und Friede möglich ist. Da ist grünes Gemüse und trockenes Brot besser als ein gemästeter Ochse (Prv 15 17 17 1). Der Arme hat an seinem Neubruch satt zu essen und dem Hungrigen ist alles Bittere süss, während die satte Seele Honigseim zertritt (Prv 13 23 27 7). Besser als viel Geld ist ferner ein guter Name (Prv 22 1), besser ist auch die Ehre, die die Bildung einträgt. Der Reiche dünkt sich weise, aber ein Armer kann ihn mit seiner Weisheit zu Schanden machen (Prv 28 11). Nach seiner Einsicht wird der Mann gelobt, die Erkenntniss ist seine Krone und weise Lippen der schönste Schmuck, während den Thoren Verachtung und Schmach trifft (Prv 12 8 14 18 20 15). Aber auch innere Befriedigung gewährt die Weisheit. Sie befähigt ihren Jünger, mit den Weisen umzugehen und ihre Sprache zu verstehen (Prv 1 6). Sie lehrt ihn auch, selbst ein Wort zu seiner Zeit reden (Prv 15 23), und wie eine Gottesgabe erscheint ihm jedes wohlgelungene Wort (Prv 16 1). Dagegen kann der Narr seinen Mund nicht aufthun und der Spruch klingt übel in seinem Munde (Prv 24 7 26 7 9). Vgl. noch Prv 16 21 23 18 4.

Weiter richtet die Weisheit ihren Blick auf die menschliche Gemeinschaft. Das Glück des Hauses hängt von den Kindern, noch mehr aber von der Frau ab. Anmuth bringt ein Weib zu Ehren (Prv 11 16), aber Anmuth ist vergänglich und nichtig und ein schönes und zuchtloses Weib gleicht einem goldenen Ring in eines Schweines Nase (Prv 11 22). Die Frau hatte grossen Antheil an der Kindererziehung, ja sie regierte im jüdischen Hause wie im israelitischen. Von zänkischen Weibern hatten die jüdischen Ehemänner deshalb viel zu leiden (Prv 19 13 21 9 19 25 24 27 15). Auf dem Fleiss und Verstand des Weibes beruhte aber auch das Gedeihen des Hauses (Prv 14 1). Darum ist ein schandbares Weib für ihren Herrn wie Knochenfrass, ein tüchtiges Weib aber seine Krone und eine ganz besondere Gottesgabe. Denn Haus und Gut erbt man von den Eltern, aber von Gott kommt ein verständiges Weib (Prv 12 4 18 22 19 14).

Prv 31 10—31 wird das Ideal des jüdischen Weibes geschildert, wie es in einem Hause des Mittelstandes waltet. Sorgfältig führt sie die Aufsicht über ihr Hauswesen, vor Tage steht sie auf, um für ihre Familie und für die Sclavinnen die Lebensmittel herauszugeben. Thatkräftig legt sie aber auch selbst Hand an, mit Lust und Liebe spinnt sie auch Nachts Flachs und Wolle. Ihr ganzes Haus ist deshalb wohlgekleidet, sie braucht den Winter nicht zu fürchten. Umsichtig weiss sie auch das scheinbar Fernliegende nutzbar zu machen, den Ueberschuss der häuslichen Handarbeit verkauft sie an den phönicischen Händler. Wie sie aber das Haus zu Wohlstand bringt, ist sie auch auf Erweiterung der Wirthschaft bedacht, sie erwirbt Acker und Weinberg. Im Wohlstand kann sie auch ihr Haus und sich selbst schmücken, sie macht sich Polster und kleidet sich in Byssus und Purpur und, was mehr ist, sie bringt ihren Eheherrn in der Stadt zu Ansehen. So ist für ihr Haus der Bestand des Glückes gesichert, selbstbewusst tritt sie auf und lacht der Zukunft. Sie ist auch mildthätig, als Erzieherin der Kinder öffnet sie ihren Mund mit Weisheit und Lehre der Liebe führt sie auf der Zunge. Von ihrer ehelichen Treue wird als etwas Selbstverständlichem geschwiegen, aber ihre Haupttugend ist ihre wirthschaftliche Tüchtigkeit. In Bezug hierauf heisst es, dass ihr Mann, (dem hiernach freilich kaum etwas zu sorgen bleibt), sich auf sie verlässt und sie ihm zeitlebens nur Gutes anthut. Hieran ist auch zu denken, wenn gesagt wird, dass Anmuth und Schönheit nichtig seien, dass vielmehr ein Weib, das Gott fürchtet, zu loben sei. Denn die Gottesfurcht verlangt von ihr, dass sie mit Aufbietung aller Kraft ihrem Eheherrn diene. Ihr Lohn soll darin bestehen, dass man sie die Frucht ihrer Arbeit mitgeniessen lässt, zumeist aber darin, dass ihr Mann, ihre Söhne und alle, die sie kennen, sie preisen. Denn wer ein solches Weib hat, der meint, dass unter allen trefflichen Weibern ihm das trefflichste beschieden sei.

Von grösster Wichtigkeit ist ferner die Freundschaft. Es giebt viel falsche Freunde, wie der Reiche deren die Menge hat (Prv 14 20 19 4 6), und unter denen, die Einer seine lieben Freunde nennt, giebt es kaum Eine treue Seele (Prv 20 6). Aber ein wahrer Freund zeigt sich in der Noth treuer als ein Bruder (Prv 18 24 27 10) und ein Bruder im höchsten Sinne des Worts wird dem Unglücklichen eben in der Noth geboren (Prv 17 17). Aber auch der Tadel des Freundes ist von höchstem Werth (Prv 27 5 6).

Hochgefeiert wird in den Proverbien das Königthum, d. h. die

staatliche Ordnung. Nicht jeder König erfüllt freilich seine Aufgabe. Zuweilen plündert ein König seine Unterthanen, weil er habsüchtig und bestechlich ist (Prv 28 3 15f. 29 4). Ein anderer hört auf Lügenworte und hat deshalb lauter gottlose Diener (Prv 29 12). Auch durch Weiber und Wein wird mancher Herrscher von seiner Aufgabe abgezogen (Prv 31 1—9). Daher ist die Forderung gerechter Herrschaft vielfach ein blosser Wunsch (Prv 25 4 5 29 14). Anderswo dagegen, namentlich in Prv 10—22 (vgl. Prv 8 15 16), wird der König als seiner Aufgabe gewachsen geschildert. Die Tüchtigkeit des Königs beruht einerseits darauf, dass er sich von Niemand ausforschen lässt. Niemand kann ihm zuvorkommen, er selbst aber kommt mit übermenschlichem Scharfblick allen Dingen auf den Grund (Prv 25 2f. vgl. II Sam 14 20). Offenbarung ruht auf seinen Lippen, er geht nie fehl in seinem Urtheilsspruch. Alles Böse weiss er zu entdecken und rücksichtslos bestraft er die Frevler (Prv 16 10 20 26). Die Zahl, d. h. das Glück des Volkes ist an sich schon die Vorbedingung seiner Macht (Prv 14 28). Er ist aber auch deshalb auf Recht und Gerechtigkeit bedacht, weil er hierin die sichere Grundlage seiner Herrschaft erkennt (Prv 16 12), Huld und Treue müssen ihn behüten (Prv 20 28). Deshalb ist die Macht des Königs von grossem Segen. Sein Zorn ist wie Löwengebrüll, wie Todesengel, wehe dem, der ihn reizt (Prv 16 14 19 12 20 2)! Aber seine Gnade ist wie Thau, Leben spendend wie ein Spätregen (Prv 16 15 19 12). Wenn sein Zorn aber einmal Unrecht thun wollte, so kann der Weise ihn versöhnen (Prv 16 14 25 15). Zuletzt ist es freilich Gott, der das Herz der Könige wie Wasserbäche leitet (Prv 21 1). Es ist höchst merkwürdig, dass die Juden das heidnische Königthum in dieser Weise würdigen konnten.

§ 27. Koheleth.

Die Stimmung der Proverbien ist vorwiegend eine optimistische. Aber gelegentlich klingt auch ein anderer Ton durch. Die Meinung ist wahrlich nicht, dass alle Uebel des Lebens durch Weisheit überwunden werden könnten. Neben dem Glück macht das Leid sich geltend und oft genug ist der Mensch widerstandslos und hoffnungslos in seiner Gewalt. Der Schmerz bildet nach Prv 14 13 sogar die Grundstimmung des menschlichen Herzens. Ueberhaupt zeigt die Weisheit trotz aller Zuversichtlichkeit des Auftretens im Grunde wenig Selbstgewissheit. Sie getraut sich viel weniger, Glück zu schaffen, als Unglück zu verhüten. In erster Linie will sie Vorsicht

sein. Dabei aber lehnt sie sich in hohem Masse an die Religion an, das Heil der messianischen Zukunft erscheint öfter als das einzig gewisse Gut. In der That beruht die optimistische Stimmung der Proverbien zuletzt allein auf dem religiösen Glauben. Wurde der Glaube unsicher, fiel die messianische Hoffnung und mit ihr der Glaube an das Richten Gottes dahin, war der Einzelne nur auf die Klugheit angewiesen, dann stand er der Welt ohnmächtig gegenüber und eine pessimistische Stimmung musste Platz greifen. In der That wurde der jüdische Glaube einmal aufs tiefste und nachhaltigste erschüttert. Die messianische Hoffnung erhielt durch die griechische Welteroberung einen furchtbaren Stoss. Wiederum wurde die bestehende Weltordnung umgestürzt, ohne dass die messianische Zukunft sich zeigte. Imponirend trat auch die griechische Kultur den gebildeteren Juden entgegen, sie wirkte zersetzend auf den Glauben und das Leben der Gemeinde. Der Gegensatz von Gottlosen und Frommen, der schon in der persischen Zeit hin und wieder eine grosse Schärfe annahm, steigerte sich jetzt aufs äusserste, Glaube und Unglaube rangen mit einander auf Leben und Tod. Zur Zeit des Antiochus Epiphanes betrieb die Jerusalemische Aristokratie die Abschaffung der väterlichen Religion. Es könnte nun scheinen, als ob dieser Gegensatz in der griechischen Zeit alle Glieder des jüdischen Volkes unter sich hätte begreifen müssen. Aber Koheleth[1] zeigt uns, dass das doch nicht ausnahmslos der Fall war. Wir lernen hier vielmehr einen Individualismus kennen, der weder zu den Gottlosen noch zu den Frommen hält. Gewiss war es nur ein kleiner Kreis, in dem die Denkweise dieses Buches herrschte, aber um so merkwürdiger ist es, denn Koheleth unterscheidet sich ebenso sehr von dem Unglauben der Gottlosen wie von dem Glauben der Frommen.

Salomo, der weiseste, d. h. der mächtigste und glücklichste aller Menschen sagt hier, dass alles eitel sei. Das bedeutet, dass die Menschen von all ihrer Mühe keinen Gewinn haben. Ein Geschlecht nach dem anderen eilt über die Erde dahin, aber die Erde, d. h. die Welt, bleibt ewig auf dem alten Fleck. Schon das gewaltige Spiel der Naturkräfte stellt einen resultatlosen Kreislauf vor. Die Sonne geht auf und geht unter und keucht dann zu ihrem Aufgangsort zurück. In endlosem Wechsel umkreist der Wind die Erde,

[1] Ich lasse hier im Wesentlichen unverändert folgen, was ich im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz von 1889 über Koheleth geäussert habe. Vieles verdanke ich G. Bickell's Schrift: Der Prediger über den Werth des Daseins, Innsbruck 1884. Vgl. auch Nöldeke, Alttestamentliche Literatur S. 169ff.

um immer wieder in seine alten Bahnen zurückzukehren. Unaufhörlich fliessen die Ströme ins Meer, aber das Meer wird nie voll. So sind alle Dinge im beständigen Umlauf und werden ewig darin bleiben. Es ist eine unendliche Schwermuth, die in dieser Naturbetrachtung zum Ausdruck kommt, ein gewaltiger Reflex der Empfindung, dass das menschliche Streben immerdar erfolglos sei. Auch in der Menschenwelt wird stets nur das sein, was früher schon war, und es wird stets nur das geschehen, was früher schon geschah. Es giebt nichts Neues unter der Sonne, d. h. es giebt keinen Fortschritt. Wohl wird uns dies oder das als neu bezeichnet, d. h. als ein Erfolg, den bis dahin noch Niemand erreicht hätte. Aber das ist ein Irrthum, der darauf beruht, dass die früheren Geschlechter sammt ihren Thaten vergessen sind, wie auch die späteren der Vergessenheit anheimfallen werden (1 2—11). Das Schmerzliche dieser Erfahrung beruht aber darin, dass Gott den Glückseligkeitstrieb und damit das Streben nach Weisheit den Menschen eingepflanzt hat. Jeder Einzelne muss immer wieder das Thun und Lassen seiner Mitmenschen beobachten, um aus ihrem Erfolg und Misserfolg Weisheit und Thorheit kennen zu lernen. Das ist eine böse Mühe, die Gott den Menschen gegeben hat, sich damit zu quälen. Denn die Erfahrung lehrt immer wieder, dass alles menschliche Streben erfolglos und nichtig ist, dass das Krumme nie gerade werden kann. Alle Forschung endet daher in Gram und Schmerz (1 12—18).

Salomo suchte sich zu trösten, indem er sich der Freude zuwandte. Er wollte geniessen, bis er die wahre Lebensregel fände, und um zu geniessen, verschaffte er sich alle nur erdenklichen Güter. Unvergleichlich war seine Herrlichkeit, er übertraf alle, die vor ihm in Jerusalem gewesen waren, und er genoss sein Glück in jeder möglichen Weise, ohne jedoch die Selbstbeherrschung zu verlieren (2 3—10). Gleichwohl fand er keine Befriedigung, sein Genuss endete in Widerwillen. Zum Lachen sagte er: „es ist toll“, und zur Freude: „was macht sie“ (2 1 2)? Aber nicht der Genuss als solcher war ihm zuwider geworden. Durch Weisheit hatte er seine Herrlichkeit geschaffen und in Weisheit hatte er sie genossen. In seinem Schaffen und Geniessen hatte er erfahren, dass die Weisheit dem Menschen nicht absolut versagt ist und Weisheit besser ist als Thorheit. Was ihn zur Verzweiflung brachte, war vielmehr die Einsicht, dass auch sein grosser Erfolg nur ein relativer war. Die Weisheit konnte ihn nicht vor dem Tode retten, sondern der Weise stirbt wie der Thor und der Eine hat so wenig wie der Andere ein ewiges Gedächtniss.

Beim Tode des Weisen fallen seine Güter vielleicht an einen Erben, der sie durch Thorheit vernichtet, gewiss fallen sie an einen, der sich nicht um sie gemüht hat. Bei diesem Gedanken hasste Salomo alle seine Güter, die er mit so grosser Mühe erworben hatte. Das Einzige, was ihm blieb, war der augenblickliche Genuss seiner Güter. Aber auch dies einzige Glück steht nicht in des Menschen Macht, sondern dem Einen wird es von Gott verliehen und dem Anderen verweigert (2 11—26) [1].

Der Genuss ist es, was den Werth des Lebens ausmacht. Langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft können niemals als Ersatz dafür gelten. Mit dem ihm eigenthümlichen Sarkasmus sagt Koheleth: alle Mühe des Menschen gilt seinem Munde und doch wird die Begierde nicht satt. Der Weise tröstet sich wohl mit Hoffnungen auf die Zukunft, aber Augenweide ist besser als Hoffnung (6 3 6—9). Die Frage ist also doch nur, ob der Weise bezüglich des Genusses besser daran ist als der Thor. Das ist selbst dann nicht der Fall, wenn er reich ist. Denn nicht jeder Reiche kann seine Güter geniessen. Vielfach ist es freilich die eigene Thorheit, die den Reichen daran hindert (4 7 8 5 9). Aber andere Uebel sind fast stets an den Besitz von Gütern geknüpft. Der Arbeiter schläft gut bei schmaler Kost, den Reichen lässt die Sättigung nicht schlafen. Anderseits will alle Welt beim Reichen mitessen, oft hat er selbst nur das Zusehen (5 10 11). Endlich kann aller Reichthum verloren gehen und wehe dem Reichen, der arm wurde! Koheleth weist hier besonders auf vornehme Juden hin, die von den Heiden aus Jerusalem vertrieben und ihrer Güter beraubt waren und nicht einmal auf ein Grab in der Heimat hoffen durften. Glücklicher als diese Unglücklichen erscheint ihm die Fehlgeburt (5 12—6 6).

Also nicht jeder Reiche kann sein Gut geniessen, aber noch weniger kann jeder Arme sich Güter schaffen. Schon die Thorheit und Bosheit der Menschen tritt dem Armen in den Weg (6 8). Koheleth redet von einem Ereigniss seiner Zeit, das ihm sehr merkwürdig vorkam. Gegen eine kleine Stadt mit wenig Menschen darin zog ein mächtiger König und schloss sie ein und baute gegen sie hohe Wälle. Er fand aber in der Stadt einen armen weisen Mann, der rettete die Stadt durch seine Weisheit. Da dachte Koheleth: „Weisheit ist wohl besser als Kriegsmacht, aber die Weisheit des

[1] Wie Bickell gesehen hat, bezeichnet חוֹטֵא (der Sünder) 2 26 und 7 26 schlechtweg den Gott Missfälligen, abgesehen von seiner Schuld. Das ist die wahre Consequenz des Raisonnements der Freunde Hiobs.

Armen wird verachtet und seine Worte hört man nicht“ (9 13—16). Mit der Herrschaft des Reichthums verbindet sich aber die Herrschaft des Unrechts. Im Blick auf die furchtbare Unterdrückung, die die Schwächeren von den Stärkeren zu erleiden haben, preist Koheleth die Todten glücklicher als die Lebenden, und glücklicher als beide den, der noch nicht ist und noch nicht gesehen hat das böse Thun, das unter der Sonne geschieht (4 1—3). Auch dies Uebel ist ein allgemeines. Man darf sich nicht darüber wundern, dass es hier in der Provinz Juda so zugeht. Denn der gesammte Staat bedeutet eine stufenmässig fortschreitende Ausplünderung der Niederen durch die Höheren. Dem Hochgestellten stellt ein Höherer nach und diesem wieder ein Höherer (5 7). Der Königshof will in Saus und Braus leben, deshalb ist die Herrschaft nicht nur ungerecht, sondern obendrein auch noch thöricht (10 16—19 5—7). Bei alledem aber muss man noch froh sein, dass es einen König, d. h. einen Staat giebt (5 8). Denn überhaupt erfährt der Mensch von seinen Mitmenschen fast nur Böses, weil die gesammte Natur des Menschen verderbt ist. Gott hat sie gut geschaffen, aber die Jagd nach dem Glück hat sie fast ausnahmslos auf böse Künste gebracht (7 28 29). Mit ganz besonderer Bitterkeit äussert Koheleth sich über das weibliche Geschlecht. „Ich fand eins, das bitterer ist als der Tod, das Weib, deren Herz Schlingen und Netze und deren Hände Ketten sind. Wer Gott gefällt wird ihr entrinnen, aber der Missfällige wird von ihr erhascht“. Um über den Sinn seiner Worte keinen Zweifel zu lassen, fügt er hinzu: „Unter tausend fand ich einen Mann, aber ein Weib fand ich unter diesen allen nicht“ (7 26—28).

Aber schlimmer als alle Thorheit und Bosheit der Menschen ist die Unabänderlichkeit des Schicksals. Alles hat seine Zeit, d. h. im Weltlauf kommt jedes Ding in bestimmten Zeitpunkten an die Reihe, da geschieht es und muss es geschehen, sonst aber kann es nicht geschehen. Diese Reihenfolge der Ereignisse hat Gott vorausbestimmt und alles mühselige Ringen nach Glück, das Gott dem Menschen aufgelegt hat, ist dem gegenüber ohnmächtig. Gottes Thun ist unabänderlich. Höchstens könnte der Mensch sich dem Weltlauf anzupassen suchen, indem er sein Thun so einrichtete, dass es überall dem Wechsel der Ereignisse entspräche. Aber auch dazu ist er nicht im Stande, weil er das gesammte Werk Gottes, d. h. den gesammten Weltlauf, nicht übersieht. Er kennt die Zukunft nicht (3 1—15 8 6—8 17 10 14). Etwas anders heisst es 7 24, dass der Mensch den ganzen Weltbestand nicht übersehe. Vielmehr ist mit

dem gesammten Weltlauf auch sein Schicksal vorausbestimmt. „Was da geworden ist, dess Wesen ist längst bestimmt und es ist vorausgewusst, was ein Mensch sein wird, und er kann nicht rechten mit dem, der stärker ist als er“. Was man dagegen einwendet, sind nichtige Reden, die dem Menschen nichts nützen (6 10—12).

Noch trüber erscheint seine Lage, wenn man hierbei von der göttlichen Vorausbestimmung absieht. Dann sind alle Umstände, die den Wünschen des Menschen in den Weg treten, unselige Zufälle. Die Schnellen können nicht immer laufen und die Helden nicht immer siegen, sondern der Zufall bändigt sie (9 11). Ja, die Menschen sind überhaupt ein Zufall, sofern all ihr Sein und Thun in unberechenbarer Weise von aussen her bestimmt wird (3 19 9 2 3). Ein Zufall macht ihnen schliesslich ein Ende, der Tod, der sie jählings wegrafft, wie Fische im Netz und wie Vögel in der Schlinge, so werden die Menschen erhascht zur Zeit des Unheils, wenn es sie plötzlich überfällt (9 12 2 14 15). Dann müssen sie von dem hellen Sonnenlicht fort in die Finsterniss der Todtenwelt, der Koheleth mit unsäglichem Grauen entgegenblickt.

Merkwürdig ist bei alledem die Stellung, die Koheleth zur Religion einnimmt. In der griechischen Zeit erlitt der jüdische Glaube schwere Anfechtung, aber zugleich gewann er noch an Kraft. Manche gaben die messianische Hoffnung auf, bei den Frommen wurde sie um so grösser und lebendiger. Jeden Augenblick meinten sie den Eintritt der messianischen Zukunft erwarten zu sollen, wie die zahlreichen apokalyptischen Schriften jener Zeit beweisen. Gleichzeitig regte sich die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Koheleth lehnt diese Hoffnung ab [1], er hält fest daran, dass der Mensch nach dem Tode keinen Theil mehr am Leben hat (3 22 6 12). Ja, auch die messianische Hoffnung fällt für ihn dahin. Denn darauf kommt es hinaus, wenn er sagt, dass es niemals etwas Neues unter der Sonne geben werde (1 9). Damit sagt Koheleth sich vom jüdischen Glauben in seinem wesentlichsten Punkte los. Alle religiösen Interessen der Juden liefen in dieser Hoffnung zusammen, namentlich hatte sie aber den Sinn, dass Gott einmal richten müsse. Darum drehte sich auch der Prinzipienkampf zwischen den Frommen und

[1] Es ist nicht unmöglich, dass Koheleth die griechische Unsterblichkeitslehre kannte, aber zu beweisen ist das allerdings nicht. S. darüber o. S. 506. Unmittelbaren Einfluss griechischen Wesens hat man bisher bei Koheleth so wenig aufzeigen können, wie persischen in der übrigen Literatur des A. T. Etwas anderes ist die Berührung in der allgemeinen Zeitstimmung.

den Gottlosen. Will Koheleth von einem zukünftigen Leben nichts wissen, lässt er sogar die messianische Hoffnung fahren, so scheint er auf die Seite der Gottlosen treten zu müssen. Indessen ist das doch nicht der Fall. Er läugnet nicht, dass Gott hin und wieder richte, dass er wenigstens zuweilen strafe (5 5 7 17), er bleibt nur bei der zweifellosen Thatsache stehen, dass in dem uns bekannten Weltlauf das göttliche Gericht vielmehr ausbleibt als eintritt. Aber das ist für ihn eine sehr schmerzliche Erfahrung. Er beklagt es, dass es den Frommen nicht besser geht als den Gottlosen (7 15 9 2), dass es vielmehr den Frommen geht, wie es den Gottlosen gehen sollte, und den Gottlosen geht, wie es den Frommen gehen sollte (8 14), dass die Gottlosen in der heiligen Stadt herrschen und die Frommen von ihnen vertrieben werden (8 9 10). Das Ausbleiben des göttlichen Gerichts bekümmert ihn auch deshalb, weil die Menschen dadurch zu immer neuen Freveln ermuthigt werden (8 11 9 3). Es ist ferner für ihn ein quälendes Räthsel, weshalb auch die Thaten der Menschen, auch die der Frommen, ja ihre Liebe und Hass, von Gott vorausbestimmt sind und somit nicht einmal für das sittliche Streben des Menschen ein Spielraum zu bleiben scheint (9 1).

Im Gegentheil charakterisirt den Koheleth ein religiöser Ernst, mit dem er die meisten Rechtgläubigen seiner Zeit weit übertroffen haben dürfte. Unbegreiflich bleibt ihm das göttliche Walten, aber er gewinnt ihm auf alle Fälle den Sinn ab, dass die Menschen sich vor Gott fürchten sollen (3 14) und Gott sie demüthigen will. Gott lässt das Unrecht regieren, damit die Menschen sehen, dass sie vor Gott nur Thiere sind (3 18). In Gottesfurcht soll der Mensch sein Schicksal tragen. „Frage nicht, weshalb die früheren Tage besser waren, als die jetzigen, denn nicht in Weisheit fragst du so! Betrachte das Walten Gottes! Wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat? Am guten Tage sei guter Dinge und am bösem Tage bedenke, dass Gott diesen wie jenen gemacht hat, damit der Mensch bei seinem Tode nichts ungeleistet hinter sich lasse“ (7 10 13 14). Bemerkenswerth ist die Kritik, die Koheleth von hier aus an der vulgären Frömmigkeit übt. Der Gottesdienst der Menschen kommt allzu leicht auf Sünde, nämlich auf Verletzung der Ehrfurcht vor Gott hinaus. Mancher Thor geht in den Tempel, um durch ein Opfer, also durch ein Geschenk an Gott, das göttliche Wohlgefallen zu gewinnen. Man soll aber kommen, um zu hören, denn Gott verlangt Gehorsam. Ferner sind die Menschen schnell bei der Hand, Gott in wortreichem Gebet ihre Wünsche vorzutragen, und auch

dabei geht es nicht leicht ohne Thorheit ab. Der wahrhaft Fromme beeilt sich mit dem Gebet nicht, er wagt es auch nicht, viele Worte zu machen, im Bewusstsein des Abstandes, der den Menschen von Gott trennt. Mancher sucht auch durch Gelübde von Gott diesen oder jenen Vortheil zu erlangen, oft sind es sogar Gelübde, die man nachher nicht erfüllen kann oder mag, deren Nichterfüllung aber den Zorn des beleidigten Gottes erregt. Ueberhaupt aber steckt hinter dem Gottesdienst nur allzu oft die Begehrlichkeit der Menschen, die ihr Schicksal verbessern möchten, anstatt es in Ehrfurcht Gott zu befehlen. Darum bewahre deinen Fuss, wenn du in das Haus Gottes gehst (4 17—5 6)! Anderseits hat Koheleth an der Frömmigkeit seiner Zeit das auszusetzen, dass sie das Leben unglücklich macht. Die Frommen trachten übereifrig nach der Gerechtigkeit vor Gott, aber jeder Mensch ist sündig und vor Gott niemand gerecht. Darum ist Weisheit besser als die Gerechtigkeit der Frommen. Freilich will Koheleth ebenso wenig mit den Gottlosen zu thun haben, die zur Strafe für ihre Sünden oft genug vor der Zeit sterben müssen. Aber er ist überzeugt, dass wahre Gottesfurcht ihn durch diesen Gegensatz den rechten Mittelweg führen werde (7 16—20). So ernst ferner seine gesammte Lebensanschauung ist, der Askese ist er feind. Wird sie ihm von den Frommen als Weisheit angepriesen, dann will er es hier ein wenig mit der Thorheit halten (2 3 7 16). Denn wem Gott es ermöglicht, das Leben zu geniessen, dem gestattet er es auch, ja er hat Gefallen daran (5 19 9 7). Das ist das Theil des Menschen für alle seine Mühe, mit der er sich unter der Sonne plagt (2 10 3 22 5 17 f. 8 15 9 9).

Die Lebensfreude ist in Wahrheit das Einzige, was hiernach dem Menschen bleibt, und Koheleth giebt auch Anleitung dazu, sie zu sichern und zu geniessen. Auch sein Determinismus ist zuletzt nicht so consequent, dass er dem Menschen jeden Einfluss auf sein Geschick abspräche. Aber freilich giebt er alle seine Rathschläge unter einem Vorbehalt. Nur relatives Glück ist für den Menschen möglich und auch zu diesem relativen Glück giebt es keinen sicheren Weg. Niemand weiss, was für den Menschen *gut* sei (6 12). Daher haben alle Regeln Koheleths die Form: *Besser* ist dies als das. Den Grundton dieser Regeln giebt aber der Satz an, der 7 1 an ihrer Spitze steht: „Der Todestag ist besser als der Geburtstag". Vor allen Dingen empfiehlt er Entsagung, und zwar eine Entsagung, die bis zu einem gewissen Grade den Schmerz aufsucht. Es ist besser in ein Trauerhaus als zu einem Gastmahl zu gehen, denn

der Tod ist das Ende aller Menschen und der Lebende soll es beherzigen. Ueberdies aber gewährt der Schmerz dem Menschen eine bestimmte innere Befriedigung (7 2—4). Auch in seinen Ansprüchen an die Mitmenschen soll man sich bescheiden und auch nicht auf alle Worte achten, die sie über Einen reden. Wer das thut, könnte erfahren, dass sein eigener Sclave ihm fluche. Dabei wird Jedem sein Gewissen sagen, dass er selbst schon oft genug seinen Nächsten verwünscht habe (7 21 22). Uebrigens gilt es den Uebeln des Lebens nach Möglichkeit zu entgehen, indem man die Thorheit meidet. Ein wenig Thorheit kann die beste Weisheit unnütz machen, wie eine todte Fliege die kostbarste Salbe verdirbt (10 1). Aber als Vorsicht und Gelassenheit kann die Weisheit auch vor Noth und Tod bewahren, die uns überall bedrohen (7 8—12 10 4 8 ff.). Die politischen Zustände des damaligen Jerusalem blicken dabei durch. Wie Koheleth vor Empörung warnt (8 2—4), so warnt er auch vor jeder verfänglichen Rede. „Auch unter deinen Freunden fluche dem Könige nicht und in deiner Kammer fluche dem Reichen nicht! Denn der Vogel des Himmels wird den Laut forttragen und der Beflügelte das Wort melden“ (10 20). Die Vorsicht erfordert aber auch, dass man sich nie vereinzele, sondern sich stets mit anderen Menschen zusammenschliesse, um mit ihnen vereint der Gefahr zu begegnen (4 7—12).

Aber nicht weniger als Entsagung und Vorsicht empfiehlt Koheleth die Arbeit. Im Allgemeinen denkt er freilich von dem Fleiss und der Tüchtigkeit der Menschen nicht hoch, zu allermeist entstammen sie einem thörichten Wetteifer, in dem sie einander übertreffen wollen (4 4—6). Aber ohne energische Arbeit kann er das Leben nicht denken. Denn in der Arbeit wird der Mensch seines Könnens froh, so begrenzt sein Können auch ist, sie ist an sich Genuss und bedingt allen Lebensgenuss, sofern sie Güter schafft. „Alles, was deine Hand zu thun vermag in deiner Kraft, das thue, denn es giebt keine Arbeit, noch Ueberlegung, noch Erkenntniss, noch Weisheit in der Todtenwelt, dahin du gehst“ (9 10). Koheleth bestätigt die merkwürdige Regel, dass der Determinismus den Menschen gewöhnlich nicht lähmt, sondern ihn vielmehr zu grosser Kraftentwicklung antreibt. Die Arbeit erfordert nach Koheleth neben sorgfältiger Ausrüstung vor allem Unternehmungsgeist. Man soll sich den Kaufmann zum Vorbilde nehmen, der sein Hab und Gut über das Meer schickt, um es nach langer Zeit wiederzufinden. Nur soll man sein ganzes Gut nicht an eine einzige Unternehmung wagen,

sondern es auf sechs oder sieben vertheilen. Denn Unheil bedroht unser Glück und Unheil muss kommen, sobald die Vorbedingung dazu erfüllt ist. Aber die Unsicherheit der Zukunft darf uns nicht zaudern lassen, wir sollen vielmehr rastlos thätig sein, denn wie uns auf allen Seiten Gefahr droht, so winkt uns auch überall die Möglichkeit des Erfolges (11 1—6).

Unter all diesen Vorbehalten ist der Genuss des flüchtigen Augenblicks als das einzige Gut zu betrachten, das dem Menschen beschieden ist. „Süss ist das Licht und lieblich ist es für die Augen, die Sonne zu sehen. Ja, wenn der Mensch viele Jahre lebte, so sollte er sich immerdar freuen, eingedenk der vielen Tage der Finsterniss, die da kommen werden, denn alles Zukünftige ist eitel. Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und lass dein Herz wohlgemuth sein in den Tagen deiner Jünglingsschaft. Wandle wie dein Herz es will und wie es deinen Augen gefällt. Thue ab den Gram von deinem Herzen und das Uebel von deinem Leibe, denn die Jugend und die Morgenröthe sind vergänglich.“ Denn einst bricht das Leben unter den Leiden des Alters zusammen und der furchtbare Augenblick kommt, wo das Lebenslicht erlischt, die silberne Kette zerreisst und die goldene Ampel am Boden zerschellt, der Krug am Brunnen zerbricht und das Schöpfrad in die Tiefe stürzt (11 7—12 8).

Koheleth empfiehlt weisen Lebensgenuss. Wie alle Weisheitslehrer des A. T. redet er zur Jugend und zwar zur aristokratischen Jugend von Jerusalem, die allerdings in der Lage war, das Leben zu geniessen, auch wenn sie nicht in den Dienst der heidnischen Könige trat. Was sollen aber die Unglücklichen und Armen, die niemals gute Tage sehen und von denen Koheleth selbst sagt, sie wären besser todt als lebendig? Wie sollen die dazu kommen, das Elend ihres Daseins zu vergessen? Indessen darf dieser naheliegende Einwurf uns nicht ungerecht machen. Koheleth schliesst mit denselben Worten, mit denen er begann: Alles ist eitel. Er will durch seine Rathschläge die Nichtigkeit des menschlichen Daseins nicht etwa aufgehoben haben. Sie bleibt bestehen und, was mehr sagen will, er selbst hat sich in sie nicht finden können. Das beweist schon die schwankende Stimmung, die ihn characterisirt. Bald graut ihm vor dem Tode, bald wünscht er ihn herbei, bald empfiehlt er energische Thätigkeit, bald entsagenden Quietismus, bald schätzt er die Güter des Lebens, bald verachtet er sie. Eben hierauf beruht der tragische Eindruck seines Buches. Offenbar hatte er das Leben von vielen Seiten kennen gelernt und es mit warmem Herzen geliebt,

dann hatte er seine Nichtigkeit erkannt und diese Erkenntniss mit rückhaltloser Aufrichtigkeit ausgesprochen, aber so sehr ihm die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens feststeht, er wird seines Schmerzes darüber nicht Herr, es sollte anders sein. Er fordert Ergebung in den Willen Gottes, dem Niemand widerstreben kann. Gott hat es so gefügt und der Mensch soll sich demüthig darin schicken. Aber dabei kann er nicht vergessen, dass Gott die einzelnen Menschen mit verschiedenem Masse misst. Ohne Rücksicht auf ihren persönlichen Werth und Unwerth theilt er die Güter des Lebens unter sie aus. Vor allem aber hat derselbe Gott, der den Menschen in diese nichtige Welt gestellt hat, ihm auch den Glückseligkeitstrieb eingepflanzt und ihn damit zu seinem mühevollen und doch stets vergeblichen Ringen nach Glück verurtheilt. Man versteht es, dass die fromme Ergebung, die Koheleth fordert, bei ihm selbst keine völlige ist. Immer wieder klingt in seinem Sarkasmus eine gegentheilige Stimmung durch (z. B. 3 18 19 9 3—5). Mit der Einsicht in die Nichtigkeit des Lebens verbindet sich bei ihm das geheime Verlangen nach etwas Bleibendem. Weil dies Verlangen aussichtslos, das Streben nach Glück aber gleichwohl unausrottbar ist, so bleibt dem Menschen nichts übrig, als sich im Genuss des flüchtigen Augenblicks über die Nichtigkeit des Daseins wegzutäuschen (5 19), so lange Gott das gestattet. Denn, wem er es gestattet, der darf und soll das als eine Gabe Gottes hinnehmen. Da kann dann vielleicht alles zu seiner Zeit schön erscheinen (3 11). Von Frivolität ist Koheleth dabei weit entfernt. Weisem Lebensgenuss wendet er sich zu und auch das nur aus Verzweiflung, weil ihm Höheres versagt ist (2 1 ff.). Seine Ermahnungen zu schaffensfreudiger Arbeit und frohem Geniessen haben überall die tiefste Schwermuth zum Grundton. Ueberdies ist aber die Gottesfurcht für ihn der Massstab des Genusses.

Allerdings ist der Egoismus, der in gewissem Masse die gesammte alttestamentliche Weisheit kennzeichnet, bei Koheleth aufs stärkste ausgebildet. Das Elend der Unglücklichen, denen Gott jede Lebensfreude versagt hat, geht ihm wohl zu Herzen, aber es wird daraus für ihn kein solches Mitleid, das ihm den letzten Trost nehmen müsste, den er an seinem Lebensgenuss hat. Er sagt kein Wort von Wohlthätigkeit, ja es scheint für ihn kaum eine Nächstenpflicht zu geben (vgl. höchstens 4 7 8 und dagegen 2 18—21). Sein Gemeingefühl ist zerstört. Im alten Israel hatte der Einzelne sich für die Gesammtheit geopfert, weil er in seinem Volke das realisirte

Ideal erblickte. In der älteren jüdischen Gemeinde opferte er sich, weil in der messianischen Zukunft das Ideal realisirt werden sollte, und er konnte das, auch ohne die Hoffnung, selbst daran theilzunehmen. Für Koheleth fällt die messianische Hoffnung dahin, damit verlieren aber auch Volk und Gemeinde für ihn ihre Bedeutung. Wohl verräth er hin und wieder Anhänglichkeit an sein Volk und in seinem Thun und Lassen wird er sich von einem gewöhnlichen Juden wenig unterschieden haben — aber im innersten Herzen ist er kein Jude mehr, sondern ein Weltbürger. Sein Blick geht auf die gesammte Menschheit. „Ich richtete meinen Sinn darauf, nach allem zu forschen, was unter dem Himmel geschieht" (1 13 ff.). Aber „unter dem Himmel" und „unter der Sonne", wie er immer wieder sagt, steht er auf sich allein, eine verschwindend kleine Grösse in Raum und Zeit, ohne Werth und ohne Zukunft. Denn auch die gesammte Menschheit hat als Ganzes nicht mehr zu bedeuten als das Volk Israel. Sie ist nichts als eine unendlich grosse Zahl von werthlosen und hoffnungslosen Einzelwesen. Für Koheleth giebt es dann aber auch kein Band mehr, das sie umschlösse und gegen einander verpflichtete. Er stellt sich auf den Egoismus. Deshalb ist er wohl eine der merkwürdigsten aber keineswegs eine der anziehendsten Erscheinungen in der alttestamentlichen Literatur [1].

[1] Das offizielle Judenthum konnte sich in den Sinn des Koheleth natürlich nicht finden. Daraus erklären sich eine Anzahl von kleineren Zusätzen, die das Buch in früher Zeit erfahren hat. Später beigefügt sind namentlich die letzten sechs Verse des Buches (12 9—14). Hier wird erklärt, dass Koheleth irgend ein weiser Mann gewesen sei, während er nach dem übrigen Buch den Salomo vorstellt. Vor allem aber wird hier behauptet, dass die Lehre des Koheleth rechtgläubig sei. Sie komme darauf hinaus, dass der Mensch Gott fürchten und seine Gebote halten müsse. Denn Gott werde jede That in ein Gericht über das Verborgene bringen, ob sie gut oder böse sei. Das ist allerdings die orthodoxe Lehre der Juden, wonach Gott jedem Einzelnen nach seinem Thun und Lassen vergilt. Damit steht aber die Schrift des Koheleth in unauflöslichem Widerspruch. Richtete Gott in allen Dingen, dann war der Schmerz des Koheleth gegenstandslos und sein ganzes Buch undenkbar. Kleinere Zusätze gleichen Sinnes sind übrigens auch sonst in den Text des Buches eingedrungen und als solche leicht zu erkennen, da sie mehrfach den Zusammenhang der Sätze unterbrechen. So 3 17 11 9b. Mindestens überarbeitet sind 8 5 12—13 12 1a 7. Das alles hat Bickell richtig gesehen, wogegen die Umstellungen, die er am gegenwärtigen Text vornimmt, unbegründeten Voraussetzungen bezüglich der Dispositionsfähigkeit des Verfassers entstammen. Man hat diese Stellen aus einem Schwanken der Meinungen Koheleths erklären wollen, aber das ursprüngliche Buch kennt nur Schwankungen der Stimmung, nicht aber des Urtheils. Vgl. noch Bickells Bemerkungen in der Z. f. kath. Th. Innsbr. 1886 III.

Stellenverzeichniss.

Genesis.

1 454 ff.
28 ff. 302
2 2 f. 332
4—3 24 119 ff. 515
7 463
4 11 103
13 ff. 142
6—9 306 f.
8 ff. 302
12 1 117
3 114
14 18 ff. 139
15 6 418
18 118 299
16 7 469
17 302
18 7 133
22 ff. 474
19 1 15 45
13 19 21 45
30 ff. 328
24 7 302
20 448
27 9 14 133
15 126
29 114
28 10 ff. 39 117
20 ff. 123
21 117
34 37
30 149
35 2 ff. 269
38 147
26 411
48 15 16 43
49 5 ff. 71
17 148
50 24 302

Exodus.

3 4 16 17
3 11 ff. 17
14 21
4 24 109
6 2 ff. 17
4 ff. 301
12 12 395
17 15 34
18 34
16 35
19 5 6 298
6 337
20 47 278
4 278
5 f. 310
9 f. 278
16 278
22—23 33 275 ff.
22 23 276
24—26 275
24 124 282
22 18 270
28 f. 276
23 10 f. 140
21 43 282 300
24 3 ff. 295
25 20 23
29 43—46 349
31 13 337
32 229
10 369
32 f. 262
34 269
33 1 ff. 29 30 43
34 10—28 47 273 ff. 295
17 41 275

Leviticus.

5 21 22 323
10 17 320
16 322 ff.
17 7 339
11 320
18 6 ff. 328
19 2 337
20 11 ff. 328
22 24 25 328

Numeri.

5 5—10 323
10 33 42
14 12 369
44 42
15 40 337
16 20 ff. 369
22 108
17 10 369
20 6 44
21 4—9 42 269
23 10 102
19 118
21 83
24 9 114
27 21 342

Deuteronomium.

4 8 418
32 ff. 292
37—40 285
5 9 10 310
6 4 273
5 285
7 9 310
10 16 350

Deuteronomium.

12 30 51 271
17 8—13 35
18 9 ff. 289 f.
21 1 ff. 129
25 17 ff. 294
18 148
29 3 300
30 6 300
32 231
4 423
34 9 463

Josua.

5 37
6 18 7 12 334
24 269
27 134
33 74

Judicum.

5 13 f.
11 423
23 46
24 ff. 149
31 198
6 19 133
20 130
8 18 ff. 128
9 4 118
8—15 65 f.
26 ff. 100
46 118
13 19 130
17 7 18 30 72

I Samuelis.

1 11 153
2 25 106
27 ff. 74
28 41
3 14 302
4 4 23
5 5 126
7 8 64 ff.
10 11 80 f.
11 6 62
12 7 422
14 3 41
15 128
18 41 130
32 ff. 39 133
44 f. 115
15 10 11 16 84
18 294 399
32 33 128
20 6 29 137
8 295
23 42 25
26 126
22 18 72
25 29 313
28 18 34
24 133
29 9 46
31 12 112

II Samuelis.

1 17—27 56 f.
3 9 302
21 295
5 3 295
6 2 23
20 ff. 138
7 3 108
10 12 138
12 31 148
14 20 46
15 20 119
25 f. 102
21 1 ff. 105 f.
24 16 17 108
18 ff. 126

I Regum.

1 9 33 133
34 67
3 4 133
8 293
5 11 516
16 34 129
18 46 82
19 8 ff. 30
10 14 299
15 ff. 157
21 125
20 14 ff. 156
21 12 125
22 17 83 87

II Regum.

1 157
2 12 159
3 27 111 129
8 7 ff. 150 158
11 ff. 83
11 17 297
13 15 ff. 88
16 10 ff. 271
19 15 22
23 279

Jesaias.

2 2—4 210
4 2 51
3 313
5 16 415
6 173 466
7 210 ff.
14 ff. 173 214
8 11 211
12 212
12 13 216
18 216
9 1—6 209 218 ff.
3 218
10 22 415
11 1 219
1 ff. 221 f.
14 32 216 447
19 18 ff. 210
21 1—10 85
24 18 ff. 406
22 382 395

Jesaias.

25 8 505
26 2 402
8 460
10 379
19 506
27 9 339
28 5 6 175
16 216
17 209 415
23—29 209
30 8 413
20 f. 226
22 269
27 282
32 9 ff. 224
34 5 395
40 1 354
6 354
10 360
41 10 413
17 447
42 1—4 256 ff.
5 ff. 260
5 365
6 423
19 ff. 260
21 365
43 7 372
44 26 354
45 13 423
48 14 353
49 1—6 256 ff.
7 ff. 260
18 372
50 1 2 364
4—9 256 ff.
8 414
11 506
51 260
5 8 414
52 4 ff. 364
13—53 12 129 256 ff.
54 260
9 174
56—66 339
56 2 414

Jesaias.

56 6 198
57 2 507
16—18 362
58 13 330
13 14 371
59 14 ff. 364
62 8 9 174
11 360
63 1 423
9 43
10 463
11 356
17 362
64 4 ff. 362
65 1 ff. 339
5 327
66 24 506

Jeremias.

1 11—14 235
11 f. 83 85
14 382
2 2 199
3 338
27 190 269
30 34 272
3 1—4 2 235 237 f.
1 ff. 235 f.
6 ff. 172 229 237
14—18 237
4 3 f. 235
4 38 237
10 245
27 183
5 1—9 251
7 f. 329
10 183
13 87 248
18 183
6 11 252
17 170
29 f. 237
8 8 9 235
9 25 330
13 1 ff. 173
14 15 249 ff.

Jeremias.

14 21 294
15 10—21 253 f.
16 6 328
14 f. 183
18 2 ff. 173
7—10 174
18 510
20 7—18 253 f.
13 447
21 11 12 216
23 5 412
6 413
18 255
23 f. 236 464
27 282
24 83 172 238
7 242
5 8 170
25 238
26 17 ff. 174
27—29 242 f.
27 16 22 243
28 244
2 228
10 ff. 252
29 7 239
13 242
30 31 239 ff.
31 15 113
29—34 239
31 299 300
32 33 242
32 5 6 243
8 84
17 358
33 14—26 243
20 25 295
34 4 5 243
19 295
35 263
41 5 263
46—49 238 f.

Ezechiel.

1 467 f.
4 271

Ezechiel.

4 9 ff. 326
5 4 88
6 11 309
8 1 ff. 85 472
7 ff. 270
13 18 ff. 331
14 12 ff. 310 516
16 8 299
46 ff. 229
59 ff. 299 f.
18 5—9 313
30—32 312
31 350
20 26 272
21 8 310
19 22 309
22 10 11 328
13 309
23 11 ff. 229
28 3 516
29 16 431
31 11 379
34 312
23 24 341 507
36 26 27 300 308
37 22 24 341
24 25 507
38 39 342 381 f.
38 17 39 8 356
40 ff. 86 313 ff.
43 7—9 315
44 20 153
45 18—20 322

Hosea.

1—3 188 ff.
1 2 173 202
4 173 175 188
2 1—3 194
4 126
5 202
13 15 140
21 413 423
22 203
23 f. 202

Hosea.

3 1 153 189
4 194
5 194 507
4 11 153
6 3 196
6 168 198
7 299
7 4 193
14 125
8 1 299
6 41
10 195 197
9 1—5 168
1 197
9 194
10 9 194
12 13 196
11 8 ff. 201
12 1 194
4 196
5 44
7 201
13 13 514
14 201

Joel.

2 20 382
23 419
3 1 f. 442

Amos.

1 2 51
2 7 329
11 154
4 5 125
7—9 163 f.
7 1 ff. 85
9 173
8 1 f. 85
14 195
9 8 ff. 183

Micha.

3 6 11 83
9 ff. 225

Micha.

4 1—5 210
5 282
6 1—7 6 225
5 114 421
6 472
7 129

Habakuk.

1 2—4 230
2 3 87
9—20 229
11 147
20 124
3 13 384
17 376

Zephanias.

1 7 124
2 3 233
7—10 233
3 5 413 423
8—10 233

Haggai.

2 14 324
23 341

Zacharias.

1 2 ff. 355 f.
4 ff. 177
8 ff. 472
11 382
13 376
2 1 ff. 379
17 124
3 1 ff. 324
7 324
8 324 341
9 345
4 343
5 1—4 312
5 ff. 431

Zacharias.

6 9 ff. 341 343 345
376
7 8 325
7 7 ff. 177
8 8 422
9 9 385 447
10 2 339
12 10—13 1 262
13 2 339

Maleachi.

1 4 379
2 10—16 482
10 340
11 317
13 324
15 340
3 1 44 442 507
23 24 507

Psalmen.

2 384
3 4 475
4 5 448
5 4 445
9 400
6 9 400
7 401 421
18 420
8 465
3 351 384
4 ff. 384
11 401 475
7 420
14 378 401
16 1 ff. 339
1 446
9—11 507
17 402 f.
1 417
15 507
18 385 425
19 465
10 418

Psalmen.

20 385
2 8 282
21 385
22 23 ff. 449
24 445
25 21 446
26 402 404 446
27 11 400
28 404
4 384
6 ff. 449
30 2 404
32 428 ff.
39 9 400
41 12 403
42 43 406 446
44 6 282
45 378
5 417
46 382 f.
5 380
47 383
48 383
11 351
51 428 f.
6 398 429
7 307
10 429
12 429
14 433
15 379
16 399 420
52 8 404 445
53 3 380
56 2 380
58 394 ff.
61 6 ff. 385
62 475
13 401 420
63 12 385
65 5 380
6 351
69 397
5 6 398
72 378
73 453 f.

Psalmen.

73 18—20 392 f.
77 446
7 460
78 424
82 394 ff.
84 10 384
11 379
85 12 14 419
87 351
89 39 52 384
90 435 f.
91 405
93 9 381
99 1 22
101 385 400
103 399
104 465
35 393
105 15 384
110 385
118 402
19 20 419
121 446
125 3 379
127 3 ff. 488
130 4 429
131 447
143 1 2 11 399

Proverbien.

1—9 510 ff.
1 3 417
7 514
2 9 417
21 22 514
8 14—16 513
18 418
20 417
22 ff. 513
24 ff. 458
10 1—22 16 476
12 28 507
14 13 525
32 507
20 27 517

Proverbien.

21 18 323
23 26 511
30 1 ff. 479 516
31 10—31 524

Job.

1 2 502
4 17 ff. 307 471
8 6 419
9 21 ff. 495
10 3 404
12 7—10 514
14 13 ff. 497 500
15 7 8 515
15 471
19 516
16 18—17 4 499 f.
19 25 ff. 499 f.
21 ff. 501 f.
22 471
33 391
22 19 20 404
23 11 371
25 2 471
27 7—28 28 508
28 515
25 f. 457
29 18 ff. 486
31 477
3 295
26 f. 339

Job.

32—37 502 508
38 4 ff. 457
40 8 503
9—14 393 502

Threni.

1 18 422

Koheleth.

1 2—11 527
9 530
2 18—21 535
26 528
3 1 ff. 529
11 535
17 536
21 506
4 17—5 6 532
6 10 281
7 10 13 14 531
16—20 532
26 528
26—28 529
8 5 12 13 536
11 9 536
12 1 7 536
9—14 536

Daniel.

2 380
7 13 14 471

Daniel.

8 13 395
14 421
9 7 422
14 422
16 423
24 400 421
10—12 395
11 14 383
12 2 3 505

Ezra.

9 7—9 341
10—12 177
11 f. 340
15 422

Nehemia.

1 6 306
6 6 7 341
9 8 423
33 422
10 1 29—40 346
1 297
11 25 ff. 340
13 2 114

II Chronicorum.

12 6 422
20 21 f. 351

Sachverzeichniss.

Aberglaube im gesetzlichen Cultus 323. — in der gesetzlichen Observanz 327ff.

Abraham 98 113 362. — Abrahams Schoss 504.

Ahab 155ff.

Ahnencultus s. Todtencultus.

Allgegenwart und Allwissenheit 115 136 236 454.

Allmacht 115 187f. 454.

Altäre, ursprünglich identisch mit den heiligen Steinen 39 140. — Einfachheit der älteren Altäre 131 275.

Amos 159ff. 201 246.

Amulete 126.

ʿānāv und ʿanî 446f.

Anstand 522.

Anthropomorphismus 115 178. — s. Jahve.

Apocalyptik 355 376 442f. 473 480.

Ascheren s. Bäume.

Auferstehung s. Tod.

Aufrichtigkeit 150 397f. 482f. s. Nothlüge.

Aussatz 329.

ʿAzazel 323 432.

Baal. Ursprünglicher Sinn des Gottesnamens 52. — Seine Verbreitung 20 51. — Bezeichnung Jahves 51. — Baalnamen 136. — Wesen der kanaanitischen Baalreligion 51f. — Localer Character 51f. 135. — Kampf zwischen Jahvedienst und Baaldienst 131ff.

Bäume, heilige 38f. 112 134. — Ascheren 130. — Umdeutung 134. — Verspottung 207. — Verbot 283.

Bamoth. Wohnen der Gottheit in den Heiligthümern und ihr Kommen dorthin 124f. — Kanaanitische Herkunft der Bamoth 50 133f. — Ihre Bedeutung für den Jahveglauben 136. — Umdeutung der Bamoth 138. — Abschaffung 279ff. 339.

Bann (cherem) 33f. 334.

bārā 357.

Begräbniss s. Tod.

Bekehrung, Unmöglichkeit 119 236. — Möglichkeit 311f. 493f.

Beschneidung 37f. 112 146 330 332.

Bethel, Heiligthum das. 39 137.

Bilderdienst, Alter bei den Hebräern 40ff. — Seltenheit der Bilder in älterer Zeit 130. — Luxus in späterer Zeit 130. — Stierbild 130. — Bilderverbote 47 275f. 278. — Polemik Hoseas und Jesajas 195 206f. — Scheusale 206. — Abschaffung 268ff. — Sinn der Unabbildbarkeit Jahves 283. — s. Efod. — s. Therafim.

Bileam 111. — Segen Bileams 97f.

Blut, beim Opfer 24f. — Enthaltung vom Blutgenuss 127. — Wiederaufkommen desselben 271f.

Blutrache 142f.

Brandopfer 127. — s. Opfer.

Brüder s. Familie.

Brunnen, heilige, s. Wasser.

Buch des Lebens 313.

Bund, Formen des Bundesschlusses 24 25 294ff. — Bundesidee der Späteren dem alten Israel fremd 116f. — Geschichte der Bundesidee 294—302 437.

Bundeslade s. Lade Jahves.

Bundesbuch (von Ex 21 bis 23) 141 275ff. 296.

Castration 328.

Ceremonialgesetz s. Cultus.

Chaos 455ff.

chātā, chattāth 106f. 528.

Cherub 21f. 467f.
chesed und 'emeth 119 141 165 482f. 525.
Chronik 424ff.
Cultus, ältester Ausdruck der Religion und Verhältniss zu ihr 24 122f. — Cultus der semitischen Stammesreligion 24ff. — Cultus Israels, stammt grossentheils von den Kanaanitern 50f. — s. weiter Inhaltsverz. — Cultussagen der Genesis 138f. — Verwerfung des Cultus bei den Propheten 167ff. — Reformen Hiskias 268f. — Entartung zu Manasses Zeit 269ff. — Josias Reformation 279ff. — Sinn des Cultus im Deuteronomium 284. — bei Ezechiel und im Priestercodex 317ff. — Furchtbare Heiligkeit seiner Ordnung 322. — Stimmung des gesetzlichen Cultus 323ff. — Observanz im Deuteronomium und im Priestercodex 289 325ff. — Herkunft der Observanz 327ff. 331. — Cultus und Observanz als religiöse Bildungsmittel 289 325ff. 330f. — Ihre Bedeutung für die nachexilische Restauration 317ff. — Herabsinken zu äusserer Form 350 481. — Sinn des Gottesdienstes bei den nachexilischen Juden 386f. 448f. 450f. — s. auch Opfer.
Cyrus 353ff.

Dämonenglaube 119 126 327ff. 337 432.
Daniel 443 516. — Buch 443f.
David und seine Zeit 56 57. — sein Emporkommen 63f. — Bedeutung für die Späteren 219 264f. 424.
Debora 90. — Debora-Lied 13f.
Dekalog von Ex 34 S. 47 273ff. — von Ex 20 S. 47 273 278f.
Demuth 233 272 446ff. 478 531f.
Denkzettel 331.
Determinismus 529ff.
Deuteronomium 279 bis 291 292f. 296ff.
Diaspora 347 406f.

'Ebed Jahve 256ff. 366 403 423.
Efod (Gottesbild) 41f. 57 130f. Efod bad und Efod zahab 41.
Egoismus 535f.
Ehe, in Israel 143ff. — Polygamie 104f. 143f. — ausländische Weiber 146. — nahverwandte 146. — Leviratsehe 147 328f. — Ehevertrag 144. — Ehebruch 143 288 482. — Weibliche Ehre 144 150. — Wesen der Ehe nach Hosea 188ff. — Scheidung und Wiederverheirathung 236. — Eheverbote des Gesetzes 286f. 328f. — Mischehen zu Ezras Zeit 338f. — Priesterehe 337 340. — Bekämpfung der Ehescheidung bei Maleachi 482. — s. Jahve.
Ehre, Gottes 219 350 360—362 380ff. — des Mannes 150 422f. — der Frau 150. — religiöse Ehre Israels 94 374 428 437 494. — s. auch Gerechtigkeit.
Eifer Jahves 157 219. — für Jahve 157ff. 451.
Eigenthum und Besitzer 147.
El, Elohim, Eloah 20 26. — El = einiger Gott 359.
Elia 30 82 90 154ff. 427.
Eljon 470.
Elisa 80 82 90 150 158f.
Engel. Jahves Hofstaat 95 469ff. — Mal'ak Jahve 42—46 469. — Mal'ākîm 44. — Mal'ākim und Bnê-ha-Elôhîm 469ff. — Fürbitte der Engel 433. — Bekehrung der Menschen durch Engel 472. — Vermittlung der Offenbarung durch Engel 46 472. — Unheilsengel 472. — Sünde der Engel 471. — heissen Heilige 335. — Namenlosigkeit 472. — Geflügelte Engel 472. — Bedeutung des jüdischen Engelglaubens 469ff.
Erbschuld s. Verantwortlichkeit.
Erbsünde s. Sünde.
Erhörung s. Gebet.
Erstgeburtsopfer 127 276.
Erwählung Israels und der Einzelnen 252 292 363 437.
Erzvätersage 12 95ff. 138f. 141.
Erziehung 517f.
Esther 331, 406.
Ezechiel s. Inhaltsverz. — Gott Ezechiels 348ff. — Vergeltungsglaube Ezechiels 487 491.

Familiensitte 143ff. 481ff. 517ff. 523ff. — Brüderlichkeit 145 524. — Verwandtenpflicht 146f. — s. Vater. — s. Frau.
Fasten 125 325.
Feindeshass, persönlicher bei den Israeliten 142. — bei den Juden 478 484 516. — s. Gottlose. — s. Heiden.
Feste, kanaanitischen Ursprungs 38 50 132. — geschichtliche Umdeutung 139. — Feste bei den Juden 318 325 331.
Fleisch 206 360.
Fluch s. Segen.
Frau in Israel 143ff. 150. — bei den Juden 482 517f. 523f. 529. — s. Ehe.
Fremdling s. Ger.
Freundschaft 57 521 524.
Frömmigkeit, israelitische 98f. 107f. 109. — jüdische 445ff. — individuelle im Judenthum 477ff. — Kritik der Frömmigkeit bei Koheleth 531f.
Fürbitte der älteren Gottesmänner 89f. — der späteren Propheten 180 249ff. — der Heiligen 180. — der Engel 433. — der Juden für die Heiden 180 378.

Gabriel 395 464 472.
Gebet Jeremias 255f. — der Juden 256 350f. 444f. 448f. 450. — häusliches 449. — Kritik des Gebets bei Koheleth 531f.
Geist (ruach), menschlicher 459f. — Geister 196 460ff. — Jahve als Geist gedacht 206 464. — Geist Jahves 62 206 357 460ff. — durch Salbung übertragen 343. — durch Handauflegung 463.
Gelübde 123 153 449 479 532.
Gemeinde, israelitische 125. — jüdische 289 333 338. — Gemeinschaft der Juden 390 449 479.
Ger in Israel 148. — bei den Juden 293 333 483f.
Gerechtigkeit Gottes bei Jesaja 209. — bei Ezechiel 312. — bei Deutero-Jesaja 363ff. 369. — Gerechtigkeit und Gnade Gottes 400. — Gerechtigkeit Gottes und der Menschen 410—423 s. Inhaltsverz. — Gerechtigkeit der Menschen vor Gott und ihre Rechtfertigung 209 401f. 415ff. 423. — des Einzelnen 416ff. 484ff. — Schmach und Ehre der Verdammung und der Rechtfertigung 374 403f. 498. — Doppelter Sinn der Rechtfertigung Israels 399ff. 405 420f. — Gerechtigkeit Gottes gegen Israel als sein Wohlverhalten ihm gegenüber 421ff.
Gericht, menschliches 34ff. 142f. 342. — Wesen der Strafe 108f. — göttliches in Israel 99ff. — über Israel 177ff. 207f. 308 414f. — über die Einzelnen 104ff. 415 485. — über die Gottlosen 397f. 400. — über die Heiden 396f. 399 407ff. — Leugnung des Gerichts 392 396 495 530f. — Ungerechtes Richten der Heidengötter 394f. — s. Weltgericht.
Geschichtsbetrachtung, israelitische 95ff. — Hoseas 196. — der Juden 304ff. 424ff. 464f. — doppelte bei Deutero-Jesaja 256ff. 367f. — des Priestercodex 459.
Gesetz, prophetischer Ursprung seiner Idee 176f. — löst die Prophetie ab 289f. — Irrationalität des Gesetzes 338 349. — Der Gott des Gesetzes 348ff. — Positive Bedeutung des Gesetzes 291. — Wahrer Sinn des Gesetzes bei Ezechiel und im Priestercodex 319ff. 349. — Wesen des Gesetzes im älteren Judenthum 418 440f. 448 450f. 483 512. — Einschränkungen, unter denen das ältere Judenthum Gesetzesreligion war. Formalismus der späteren Juden 450ff. 481 512. — s. Thora.
Gewissen 428 441 495ff. 499.
Gideon 17 54 62f.
Gnade s. Zorn.
Götter der Heiden, in Israel als real vorgestellt 111f. — ebenso bei den Propheten 182 206. — ebenso bei den Juden 380 394ff. 469ff. — für Israel gefährlich 111. — nichtig 158 357ff. — von Gott mit der Weltherrschaft betraut 394 — werden bestraft und müs-

sen sterben 395 f. — vom wahren Gott besiegt und ihm unterthan 469 ff. — heissen Heilige 335.
Götterberg 271 467.
Götzendienst, Israels. Sein Ursprung in der Richterzeit 50 ff. 131 f. — Einschreiten der Könige gegen ihn 69 f. 135. — Relative Duldung des Götzendienstes 112. — Götzendienst Salomos und Ahabs 131 f. 156 f. — Götzendienst verworfen von den Propheten, prophetische Auffassung des Götzendienstes 191 ff. 206 f. — Götzendienst Manasses 269 ff. — Abschaffung durch Hiskia und Josia 268 f. 279 ff. 286 f. — nachexilischer 339. — Götzendienst der Heiden s. Heiden.
Gog 381 f. 442.
Gottesbilder s. Bilderdienst.
Gottesdienst s. Cultus.
Gotteserkenntniss in Israel 107 f. — bei Hosea 192. — bei Deutero-Jesaja 372.
Gottesfurcht in Israel 57 f. 102 106 ff. 110. — bei Jesaja 212 ff. — bei Jeremia 254. — bei den Juden 443 ff.
Gottesreich 380 ff.
Gottlose, Partei unter den Juden 387 ff. 397 f 400 ff. — Principienkampf der Gottlosigkeit und Frömmigkeit 404 492. — Hass gegen die Gottlosen 406 451. — Characteristik der Gottlosigkeit 388 ff. 477 ff.
Gottvertrauen 98 f. — bei Hosea 198 ff. — bei Jesaja 212 ff. — bei Jeremia 254. — bei den Juden 443 ff. — der Einzelnen 490 ff.

Haarscheeren und langes Haar 153.
Habakuk 229.
Heiden. Israels Verhalten gegen fremde Völker 131 f. 148 ff. — Unreinheit des fremden Landes 140 326. — Idee des Heidenthums zuerst bei Hosea 197. — Bündnisse mit den Heiden 192 f. — Bekehrung der Heiden 209 f. 239 386. — Missionsaufgabe Israels 365 ff. 386 449. — Die Heiden Gottes Feinde und Gottes Sieg über sie 377 ff. — Heidenreiche als mythologische Ungeheuer vorgestellt 465. — Gottlosigkeit und Götzendienst der Heiden 371 378 f. 396. — Heide heisst rāschā' 379. — Schlechtigkeit der Heiden 231 394. — Exclusivität des Judenthums 293 333. — Heidenhass 372 406 ff. — Mildere Beurtheilung des Götzendienstes der Heiden 379. — Gott schafft den Heiden Recht 365 396 f. — Pflicht gegen Heiden 459 481. — Fürbitte für sie 378. — Universalismus der Weisheit 515.
Heidengötter s. Götter.
Heilige, Name der Götter 335. — der Engel 335. — der Propheten 334. — der Juden 337.
Heiliger Ort s. Tempel und Bamoth.
Heiliges Land s. Kanaan.
Heiligkeit, ältester Sinn 334. — Heiligkeit Jahves bei Jesaja 206 336. — bei Ezechiel 336. — im Gesetz 336 f. — bei Deutero-Jesaja 359. — cultische Heiligkeit bei Ezechiel und im Gesetz 318 f. 327. — moralischer Sinn 337. — Geschichte der Idee 333—338.
Helden s. Richter.
Himmel, Wohnung der Gottheit 124 f. — Bedeutung für Israel 110. — für die Juden 466 ff. 471.
Himmelsgott 471.
Himmelsheer 395 470 f.
Himmelskönigin 270.
Hiob 476 516. — Buch s. Inhaltsverz.
Hiskias Reformen 268 f.
Hoherpriester bei Ezechiel noch nicht besonders heilig 342. — nach dem Exil 342 f. — hat Zutritt zu Gott inmitten der Engel 324.
Hosea 246 — s. Inhaltsverz.

Jahve, Bedeutung des Namens 21. — ursprünglich ein Naturgott 20 f. — dann ein Stammesgott 17. — Gott vom Sinai 29 ff. 46. — Kriegsgott 33 f. 95. — Gott des Rechts 34 f. 77 f. 103 ff. — Baal und Melech genannt 51 205. — Vermischung mit dem kanaanitischen Baal 51. — Jahve Landesgott 111. — Gott schlechthin 112 359. — der Gott

Israels s. Inhaltsverz. — der Gott der Propheten 175—185 s. Inhaltsverz. — Ehe zwischen Jahve und Israel bei Hosea 188 ff. 207. — bei Jeremia 199 242. — bei Deutero-Jesaja 362. — Jahve der Vater Israels 190 199 ff. 362 390 437 f. — Gott Ezechiels und des Gesetzes 348 ff. — Gott der Juden 454 ff. — s. auch Gerechtigkeit, Gnade, Liebe, Monotheismus u. s. w.
Jakob 141. — Name Judas 211.
Jäschär 150.
Jephtha 63 114.
Jeremia s. Inhaltsverz.
Jerusalem, die heilige Stadt 337 351. — bei Deutero-Jesaja 363.
Jesaja 247 f. s. Inhaltsv.
Jeschûrûn 150.
Jesus Sirach 512.
Incubation 39 94 113.
Individualismus. Jahves Verhalten gegen die Einzelnen in Israel 100 ff. — Individualistische Tendenz der Prophetie 183. — Individualisirung der Religion im Gesetz 309 ff. — bei Deutero-Jesaja 372. — bei den Juden 473 ff. s. Inhaltsverz. s. auch Vergeltung.
Inspiration s. Offenbarung.
Jona 408.
Joseph 151.
Israel (Efraim), seine Bedeutung für die ältere Geschichte und Religion 59 ff. — Name Judas 211.
Juda 56 59 f. — Bedeutung für die spätere Religion 263 ff.

Kadeschen 135 151.
Kanaan, Bedeutung seiner Eroberung 48 f. — Land Baals 50 f. — Land Jahves 50 f. 95. — das heilige Land 315 ff. 337 440.
Kanaaniter, Vermischung Israels mit ihnen 51 131 f. — Verbot derselben, Ausrottung der Kanaaniter 286 f.
Keuschheit 329 479.
kipper 321.
kissā 321.
Königthum, israelitisches. Seine Entstehung 54 ff. — Bedeutung für die Religion Israels 63 bis 70. — für den Cultus 69 f. 135 137 f. — von Hosea verworfen 193 f. — König der Zukunft 218 ff. — Verzicht Deutero-Jesajas 361 366. — Popularität der Messiashoffnung bei den Juden 223 341 384. — Messias, ein Name Israels 384.
Koheleth 525 ff. s. Inhaltsverz.
Krieg, Bedeutung für die Religion Israels 33 f. 53 f. — Rechtlosigkeit des Kriegsfeindes und Milde gegen ihn 148 ff.

Lade Jahves 42 f. 57 f. 283 324.
Lebensbaum 120 491.
Lebensquelle 491.
Leuchter, des zweiten Tempels 343.
Levi, geschichtlicher Stamm 71. — Priestertitel und Priesterstamm s. Priester.
Leviratsehe s. Ehe.
Liebe, Jahves zu Israel bei Hosea 197 ff. — bei Jeremia 198 f. 242. — im Deuteronomium 285. — bei Deutero-Jesaja 362. — bei den Juden 198 f. 437 485. — Israels gegen Jahve 198 ff. 285 f. — Nächstenliebe s. chesed.
Lohn der Frömmigkeit 103 105 370 420 497.
Los s. Urim und Thummin.

Mal'ak Jahve s. Engel.
Maleachi 406 451.
Masseben s. Steine.
Melech, Name Jahves 51 205. — Melechdienst 271.
Mensch = ohnmächtig 206. = gottloser Heide 380. — göttliches Ebenbild 458 f. — Urmensch 515.
Menschenopfer 128 ff. 269 271 f. 276.
Messias s. Königthum.
Micha von Morescheth Gath 225. — Micha ben Jimla 157.
Michael 395 f. 472.
Moab, seine Religion 115 f.
Moloch s. Melech.
Monolatrie 26 112 f.
Monotheismus, Hang der Semiten 26. — Monotheismus der Propheten 181 ff. — ihrer Anhänger 272 ff. — des Deuteronomiums 285. — Deutero-Jesajas 356 ff. — der Juden 469 ff.
Moral Israels 140 ff. s. Inhaltsverz. — des Ge-

setzes 287 ff. — jüdische Moral 389 f. 480 f. — particularistischer und universaler Character 293 381.
Mose und seine Zeit 12 f. 15 ff. 31 ff. — Held 16 f. 90. — Priester 34 93. — Seher 90 93. — Lied Moses 231.
Mythologie, in Israel 113 119. — bei den Juden 465 470 f.

Nābāl (Thor) 378.
Nahum 228.
Name, Jahves 281 f.
Nasiräer 152 ff.
Naturbetrachtung 438 465 f.
Nehemia 475.
Nothlüge 150 253.

Offenbarung, ihr Wesen nach älterer Vorstellung 79 86 110. — supranaturale Offenbarung 292 472. — Inspiration bei Ezechiel 355. — Lebendigkeit der Offenbarung bei den Juden 441. — s. Priester, Prophet, Schrift, Thora.
Opfer, ältester Sinn 24 f. — Gabe an die Gottheit 123. — Speisung der Gottheit und Communion mit ihr 123 f. — Opfer und Schlachtung 133. — Profane Schlachtung 281 283 f. — gesetzliches Opfer 317 ff. — Opfer der Juden 449 481 531 f. — s. Brandopfer, Cultus, Menschenopfer, Sühnopfer.
Orakel s. Thora.

Paradies 119 ff. 467.
Passah 127.
Pesel 41 f.
Polytheismus 26 272. — s. Götzendienst.
Priester 34 46 70—79 (s. Inhaltsverz.). — Ursprünglicher Zusammenhang von Priesterthum und Seherthum 93 f. — nachexilischer Priesterstaat 340 388 f. — Priester als Inhaber des Gerichts 35 342. — s. Hoherpriester, Sadok, Thora.
Propheten, die älteren 79—94 (s. Inhaltsverz.). — Fasten der Propheten 125. — Musik 79 82. — Allgemeiner Charakter der Prophetie des Amos und seiner Nachfolger 169—185 (s. Inhaltsverz.) — ihr Berufsbewusstsein 245—256 (s. Inhaltsverz.). — Zurücktreten der Prophetie hinter dem Gesetz, innere Beziehung beider 289 f. — Ende der Prophetie 354 ff. 442. — Fortleben im Glauben der Juden 350 ff. — im Individualismus 255 475. — Prophetie duldet keine Anonymität 355. — Prophetenschriften bei den Juden 183 f. 427 441 ff. — Prophet heisst Mal'ak Jahve 46.
Proverbien 476 508 bis 525 (s. Inhaltsverz.).
Psalmen 351 376 405 444 f.
Purim 331.

Rahel 113.
räschā' (= Heide) 379.
Rechtfertigung s. Gerechtigkeit und Vergeltung.
Regen 23 94.
Reinheit, ältester Sinn 334. — in Israel 126. — Einsperrung der Unreinen 126. — Reinheit im Kriege 132 289. — — Unreinheit der Leichen 315 328. — gewisser Thiere 327. — der geschlechtlichen Vorgänge 328 337. — des Aussatzes 329. — Sinn der Reinigkeitsgesetze 327 ff.
Rekabiter 152.
Rhabdomantie 113.
Richter (Helden und vorkönigliche Herrscher) 17 61 ff. (s. Inhaltsverz.). — Sinn des Ausdrucks Schôfēṭ 34 64.
Ruth 409.

Sabbath, im alten Israel 139 f. — im Dekalog von Ex 20 279. — bei den Späteren 330—332. — Sabbathjahr 139 331.
Sadok und sein Haus 73 f. 268 291.
sākār (Lohn) 360 370.
Salbung der Steine 39. — der Könige, der Sārîm, der Priester und Propheten 67, 343.
Salomo 59 509 f.
Samuel 64 f. 67.
Saraf 470.
Satan 427 431 ff.
Saul 99 106 112.
Schaddai 26 f.
Scheol s. Tod.
Schicksalsmacht 529 ff.
Schlange 40 119.
Schöpfung der Welt 110 356 f. 454 ff. 513.

Schrift, heilige. Ihr Anfang das Deuteronomium 284 f. 289 f. — bei den Juden 440 ff.
Schriftgelehrte 345 512 518.
Schwur Gottes 174 302. — menschlicher 115 278 469. — s. Bund.
Sclaverei 147 333 481 483 f.
Segen und Fluch in Israel 114. — bei den Juden 489 520. — väterlicher Segen und Fluch 102 114. — Fluch als Rechtsmittel 109 312. — von Hiob verworfen 478. — Segen Isaaks, Jakobs, Bileams, Moses 94 97 f.
Semiten, ihre Urreligion 18 ff. — semitische Stammesreligion 23 ff. — Nationalreligion 27 ff. 115 f.
Simson 150 152 ff. 509.
Sinai 28 ff. 46.
Speisegesetze 326 ff.
Staat s. Königthum.
Stammesreligion 23 ff.
Stammesgötter Israels 50 135 270.
Stammesopfer 135.
Steine, heilige 20 38 f. 130 134. — Wohnungen der Gottheit und Altäre zugleich 38 f. 130. — Künstliche Masseben 130. — Umdeutung 134. — Abschaffung 283.
Sühne im Cultus Israels 127 ff. — Geldbussen 128. — sühnende Kraft des Opfers von den Propheten geläugnet 168 f. — ebenso im Judenthum 449 481. — Sühne im gesetzlichen Cultus 319 ff. — sühnende Kraft des unschuldigen Leidens 259 ff. — der Frömmigkeit überhaupt 481.
Sühnopfer in Israel 127 ff. — im Priestercodex 320 ff. 350. — beziehen sich nicht nur auf rituale Vergehen 323.
Sünde, ihr Wesen in Israel 106 f. 119 ff. — ihr Wesen bei den Propheten 176. — bei Amos 165. — bei Hosea 192 ff. — bei Jesaja 206 f. — bei Jeremia 235 f. — im Judenthum 304 f. 319 ff. s. auch Gottlosigkeit. — Sündhaftigkeit der menschlichen Natur 306 ff. 429 484 496 529. — Sünder = Missfälliger 528. — Sünde der Vergangenheit 304. — Erkennung der Sünde 104 106. — Sündenbekenntniss 427 ff. 493 f. — Sünde als Befleckung des heiligen Landes 288 316 f. — des Tempels 317 322 ff. — Sünde als Macht 196. — als Hypostase 431. — s. auch Vergeltung.
Sündenfall 119 ff.
Sündfluthsage 306 f. 474.

Tempel 131. — Tempel Salomos 130. — Ursachen seiner späteren Bedeutung 216 f. 230 f. — Hochschätzung bei Jesaja 216 f. — bei Jeremia 281 f. — Wahrzeichen des Monotheismus 279 ff. — Bedeutung für das Judenthum 315 f. 438 ff. — Rückkehr Jahves in den Tempel 316.
Therafim 41 57 130.
Thiere, heilige 40.
Thora, ihr ältester Sinn 34 ff. 107. — Wesen der priesterlichen Thora in Israel 268 273—277. — Bei den Propheten meistens ignorirt 176 f. — Thora bei Jesaja 93. — Propheten als Urheber der Thora 176 f. — Alter der Thora-Literatur 277. — Thora bei Deutero-Jesaja 371. — Bedeutung der mündlichen Lehre 441. — s. auch Gesetz.
Tod, nicht widernatürlich 121 504. — widerspricht dem innersten Wesen des Menschen 497 f. — Grauen vor ihm 504 f. — ältere und jüngere Auffassung der Scheol 112 f. 504 f. 530. — Leben nach dem Tode und Auferstehung 260 f. 497 ff. 504 ff.
Todesstrafe 108 142 146 288.
Todtencultus 112 f. 327. — Speisung der Todten 112 f. — Ahnencultus 112 f. 114. — Begräbniss der Helden und Könige an heiligen Orten 112. — den Späteren anstössig 315. — Befragung der Todten 112 f. — Trauergebräuche 113.

Universalismus s. Heiden.
Unzucht 150 f. — Unzucht der Baalreligion 52. — dem altarabischen Gottesdienst fremd 52. — Eindringen der Unzucht in den Jahvecultus 135 190. — Viehschande 327. — s. Ehebruch, Keuschheit.

Urim und Thummim 34f. 324.

Vater, Bezeichnung des Priesters 77. — des Propheten 90. — Jahves s. Jahve. — Vater und Kinder 145 481f. 517 ff.
Verantwortlichkeit der Gesammtheit für die Einzelnen 107f. — der Kinder für die Eltern 108f. 426f. — Individuelle Verantwortlichkeit 309ff. — Verantwortlichkeit u. freier Wille 106f. 119ff. 176 304 312f. 319ff. 349f. 492 496 531.
Vergebung, Terminologie 430f. — s. Inhaltsv.
Vergeltungsglaube Israels 99ff. — der Juden 425f. 486ff. 501f. — — Wesen der göttlichen Vergeltung 103 207 430f. — Vergeltung als Rache 178 396. — Inneres Verhältniss des Thuns der Menschen und ihres Schicksals 103f. 431 487. — Vergeltung bei Deutero-Jesaja 369. — Doppelter Sinn der Vergeltung bei den Juden 399ff. 405 420ff. — Individuelle Vergeltung 104ff. 312f. 486ff. 501f. — s. Gerechtigkeit, Lohn.
Versöhnungstag 322ff.
Verstockung der Sünder 107 208 223.
Verwandtschaft s. Familie.
Vorzeichen 89 110 180 214.

Wahrsagung 113. — der Priester 76f. — in der Prophetie 72f. 172f. — als Kunst von den Propheten verworfen 178 195. — verboten 276 283. — Wahrsagung falscher Propheten 290.
Wasser, heilige 38f. 134.
Wein im Cultus 152f. — Enthaltung vom Wein 150 152f.
Weisheit Jahves 115. 508f. 514. — Weisheit und Religion 508—516. — widergöttliche Weisheit der Menschen 119ff. 509. — Hypostase der Weisheit 513ff. — Weisheitslehrer 510 512 518.
Weissagung der Propheten seit Amos 169—175. — Antedatirung 173. — Erfüllung und Nichterfüllung 171ff. — Weissagung nur dem wahren Gott möglich 358. — messianische Weissagungen s. Zukunftshoffnungen.
Welt, gottfeindliche 379f.
Weltgericht 172 182 208 396f. — doppeltes bei den Juden 381f.
Weltgeschichte 206. — Sinn nach Deutero-Jesaja 374. — bei den Juden 379f.
Willensfreiheit 312f. 349f. 531. — s. Verantwortlichkeit.
Wohlthätigkeit 125 142 284 484.
Wort Jahves, prophetisches 87 357 464. — sonstiges 110. — Medium der Schöpfung und Naturbeherrschung 357 464.
Wunder in Israel 88f. — Aufhören in der Prophetie 180 214. — bei den Juden 464f.

Zacharia 473.
Zauberei 126 131. — verworfen von den Propheten 178. — verboten 276 283.
Zebaoth 185ff.
Zephanja 231ff.
Zion, Name der Gemeinde 370.
Zorn und Gnade Jahves, Unerklärlichkeit beider 48 57f. 99ff. 102 107. — Erklärung der Propheten 178. — Wiederkehr der älteren Auffassung bei Deutero-Jesaja 362. — bei den Juden 433ff. — Zorn bei Hiob 496ff. — Erblichkeit von Gnade und Zorn 101f. — Weltumfassende Gnade Jahves 438.
Zukunftshoffnungen der Propheten 171 183f. — Hoseas 202f. — Jesajas 218ff. — Jeremias 240ff. — der Juden 375ff. — Verbürgung durch die heilige Schrift 441ff. — Trost der Einzelnen 489f. — aufgegeben bei Koheleth 530. — Zukünftige Welt 172 202 226. — s. auch Apocalyptik.

Berichtigungen.

S. 58 Z. 6 v. o. lies Bathseba. S. 94 Z. 5 v. o. statt Priester lies Propheten. S. 106 Z. 3 v. u. lies I Sam 2 28. S. 113 Z. 20 21 v. o. streiche die Verweisung auf Jos. Antt. S. 210 Z. 7 v. u. lies Jes 2 2–4. S. 223 Z. 19 v. u. lies das Wesen der Religion. S. 308 Z. 16 v. o. lies 36 26.

P. 9-11

Author Smend
Title Alttestamentliche Religionsg.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU